تاریخ پبلی کیشنز کا کتابی سلسلہ (32)

سہ ماہی

تاریخ

تاریخ نویسی نمبر

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ پبلی کیشنز

18- مزنگ روڈ لاہور

خط وکتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون:042-6665997

ای میل:mubarakali21@yahoo.com

خط وکتابت (برائے سرکولیشن)

پبلشرز	:	تاریخ پبلی کیشنز
		18-مزنگ روڈ لاہور
فون	:	042-7236634
قیمت فی شمارہ	:	100روپے
سالانہ	:	400روپے
قیمت مجلد شمارہ	:	150روپے
بیرون ممالک	:	2000روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)
		رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان
اہتمام	:	ظہور احمد خاں
کمپوزنگ	:	فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز	:	
سرورق	:	عباس
تاریخ اشاعت	:	جنوری 2007ء
تقسیم کار	:	فکشن ہاؤس
		18-مزنگ روڈ لاہور
فون	:	042-7249218-7237430
ای میل	:	fictionhouse2004@hotmail.com

فہرست

ابتدائیہ 5

مضامین

☆ پاکستان میں تاریخ نویسی اور اس کے مسائل — ڈاکٹر مبارک علی — 9

☆ بیسویں صدی میں تاریخ نویسی: پروفیشنل مورخ — جیری اے بینٹلے/ترجمہ: ڈاکٹر مبارک علی — 12

☆ تاریخ نویسی سے ہیگل کا فلسفہء تاریخ تک — اشفاق سلیم مرزا — 22

☆ سائنس کی تاریخ نویسی — ڈاکٹر انیس عالم — 42

☆ نوآبادیاتی دور میں فنِ تعمیر کی تاریخ نویسی — پرویز ونڈل/ترجمہ: مقتدا منصور — 52

☆ عہد صوفیاء کی تاریخ کیسے لکھی گئی؟ — غافر شہزاد — 59

☆ 'سبالٹرن اسٹڈیز' ــــ محکوموں کی تاریخ — ڈاکٹر سیّد جعفر احمد — 73

☆ ہندوستان میں نوآبادیاتی عہد میں تاریخ نویسی — ہما غفار — 89

☆آپ بیتی اور تاریخ	ڈاکٹر مبارک علی	101
☆اردو میں تاریخ نویسی	ڈاکٹر مبارک علی	107
☆پاکستان میں ایڈیٹر کے ادارے کا ارتقاء	توصیف احمد خان	119
☆شیخ ابوالفضل	نعمان احمد صدیقی	144
☆اٹھارہویں صدی کے دوران ہندوستان میں فارسی فنِ تاریخ نگاری	ظہیر الدین ملک	168
☆واقعاتِ اظفری: ایک مفرور شہزادے کے مشاہدات	پروفیسر محمد عمر	186
☆مذہبی فرقہ بندی کا المیہ	پروفیسر رومیلا تھاپر/ترجمہ: خالد علوی	205

تحقیق کے نئے زاویئے

☆تاریخ کے فراموش شدہ لوگ	ڈاکٹر مبارک علی	227

ابتدائیہ

اس بار آٹھویں تاریخ کانفرنس نومبر 2006ء، سہ ماہی تاریخ اور پاکستان اسٹڈی سینٹر، کراچی یونیورسٹی کے تعاون سے کراچی میں ہوئی، کانفرنس کا موضوع ''تاریخ نویسی'' تھا۔ کانفرنس میں جن حضرات نے مقالے پیش کئے ان میں ڈاکٹر طارق رحمان، ڈاکٹر انیس عالم، ڈاکٹر جعفر احمد، اشفاق سلیم مرزا، ڈاکٹر پرویز وندل، ہما غفار، احمد سلیم اور ڈاکٹر مبارک علی شامل تھے۔ کانفرنس میں پڑھے گئے کچھ مقالے اس شمارے میں شامل ہیں۔ اس سلسلہ میں ہم کراچی یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر پیرزادہ قاسم کے شکر گذار ہیں کہ انہوں نے کانفرنس کا افتتاح کیا اور آئندہ بھی تعاون کا یقین دلایا۔

ڈاکٹر جعفر احمد اور ان کے سینٹر کے اساتذہ اور طلباء نے کانفرنس کے انتظامات کئے اور اسے کامیاب بنایا۔ ہم سب ان کے شکر گذار ہیں۔

ڈاکٹر مبارک علی
جنوری 2007ء

مضامین

پاکستان میں تاریخ نویسی اور اس کے مسائل

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ کسی بھی قوم یا سماج کی اجتماعی یادداشت کا نام ہے اگر اس کے حافظہ سے ان یادداشتوں کو نکال دیا جائے یا کچھ کو بحفاظت رکھا جائے اور کچھ کو مسخ کر دیا جائے تو اس صورت میں قوم کی شناخت بھی ادھوری ہو جائے گی یا بگڑ کر مسخ ہو جائے گی۔ مورخوں کا کام ہے کہ وہ اجتماعی یادداشتوں کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، جب کہ اہل اقتدار کا کام ہوتا ہے کہ ان کو اپنے مفادات کے تحت مرتب کرتے رہیں۔ اگر مورخ اہل اقتدار کے ساتھ تعاون کر لیتے ہیں تو پھر تاریخ نویسی کی شکل بگڑ جاتی ہے اور وہ ان کا ساتھ دیتی ہے کہ جن کے پاس طاقت وقوت اور دولت ہوتی ہے۔ وہ لوگ تاریخ سے نکال دیئے جاتے ہیں۔

جب تاریخ نویسی کو ان بنیادوں پر لکھا جائے تو سماج میں افراد، شخصیتوں، اور خاندانوں کا اثر و رسوخ بڑھتا ہے، انہیں ہی حکمرانی کا حق ملتا ہے، اور انہیں سے نیکی و اصلاح کی توقعات کی جاتی ہیں، سماج کے دوسرے گروہ بے بس، مجبور اور لاچار ان کے رحم وکرم کے محتاج ہو جاتے ہیں۔

اس پس منظر میں ہم نے سہ ماہی تاریخ کو چھاپنا شروع کیا اور اس کے تحت اب تک تاریخ پر سات کانفرنسیں کرائی ہیں، اب یہ آٹھویں کانفرنس ہے جو کراچی یونیورسٹی کے ادارے پاکستان اسٹڈی کے تعاون سے ہو رہی ہے۔

تاریخ کے جرنل اور کانفرنسوں سے ہمارا ایک مقصد تو یہ ہے کہ تاریخ کے موضوع میں جو تبدیلیاں آ رہی ہیں ان سے آگاہ کرایا جائے کیونکہ اب یہ مضمون سیاسیات تک محدود نہیں رہا ہے،

بلکہ اس میں کلچر، معیشت اور انسانی جذبات آگئے ہیں۔

دوسرے یہ کہ موجودہ حالات میں ہم ماضی کی تشکیل کس طور سے کریں کیونکہ حال کے تقاضے ماضی کی تصویر کو بدلتے رہتے ہیں، ہمارا ایک ماضی تو وہ ہے کہ جسے ہم مسلمانوں کی تاریخ سے جوڑتے ہیں، دوسرا ماضی برصغیر کی تاریخ وتہذیب سے ہے، ان دونوں ماضیوں کو باہم کس طرح سے جوڑا جائے اور مسلمانوں کی تاریخ کو برصغیر کی تاریخ کے تسلسل سے کیسے ملایا جائے؟ یہ وہ مسئلہ ہے کہ جس پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

اس کے بعد پاکستان کی تاریخ نویسی کا مسئلہ ہے تاریخ کی تشکیل میں شخصیات کا کردار، دو قومی نظریہ اور مذہبی جذبات آتے ہیں۔ کیا اب اس فریم ورک کو تبدیل کر کے ہمیں نئے خطوط پر اپنی تاریخ لکھنی چاہئے، کیونکہ وقت کے ساتھ آنے والی نسلوں کے نئے خیالات و تقاضے ہیں۔ تقسیم کو وہ ایک نئے زاویئے سے دیکھ رہے ہیں، اس لئے تاریخ نویسی کو بھی اب پرانے نظریات سے نکل کر نئے انداز سے ماضی کو دیکھنے کی ضرورت ہے۔

جدید تاریخ 1947 سے لے کر موجودہ زمانے تک کی تاریخ ہے۔ اس 60 سال کے عرصہ میں پاکستانی سماج بدلا ہے، کیوں یہ تبدیلی آئی ہے؟ اس کے پس منظر میں کون سے تاریخی عوامل ہیں؟ ان مسائل کو سیاست کے دائرہ سے نکل کر سماجی و معاشی و ثقافتی و علمی طور پر بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اس وقت پاکستان کے سماج میں قدیم و جدید قدروں کی کش مکش اور تصادم جاری ہے، جاگیرداری، قبائلی رسم و رواج، مذہبی انتہا پسندی اور آمریت کے مقابلہ میں روشن خیال، لبرل، جمہوریت پسند لوگوں کی آوازیں بہت دھیمی ہیں۔ آخر یہ کیوں ہے؟ کیا ہمارا سماج قدامت پرستی کو پسند کرتا ہے اور اسی دائرہ میں رہنا چاہتا ہے؟ یا اس سے نکلنے کا کوئی راستہ ہے، جو ان زنجیروں کو توڑے اور سماج کو آزاد کرے۔

پاکستان کی تاریخ نویسی کا ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اس کے چار صوبے تاریخی و کلچرل طور پر اس سے زیادہ قدیم ہیں۔ ان کی علیحدہ سے اپنی تاریخ ہے، کلچر ہے، زبان ہے اور انہیں بنیادوں پر ان کی علاقائی شناخت ہے، لہٰذا قومی تاریخ اور علاقائی تاریخ کو کس طرح سے ایک دھارے میں لایا جائے تاکہ دونوں شناختیں ساتھ ساتھ چل سکیں۔

پاکستان میں تاریخ نویسی کے مسائل بہت ہیں، لیکن المیہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں تاریخ کا

مضمون اپنی اہمیت کھو چکا ہے۔ اس وقت پاکستان کی یونیورسٹیوں میں تاریخ کے استاد تو ہیں، مگر مورخ یا محقق نہیں ہیں۔ جو اس ذمہ داری کو اٹھا سکیں۔

اگر کراچی یونیورسٹی اس ذمہ داری کو سنبھالنے کا عزم کرے اور تاریخ کا تحقیقی ادارہ یہاں قائم ہو کہ جہاں ان مسائل پر تحقیق ہو، تو یقیناً یہ ایک بڑا کام ہوگا۔ کیونکہ جب تک کسی قوم میں تاریخی شعور نہیں ہوگا، اس میں تبدیلی کی خواہش بھی نہیں ہوگی، اور یہ تاریخی شعور جب ہی ہوگا کہ قوم کے حافظہ میں مکمل تاریخی یادداشتیں ہوں، جو مسخ شدہ اور بگڑی ہوئی نہ ہوں بلکہ صحت مند اور تروتازہ ہوں۔

بیسویں صدی میں تاریخ نویسی:
پروفیشنل مورخ

جیری اے بینٹلے/ترجمہ: ڈاکٹر مبارک علی

ایک طرف فلسفہ تاریخ کے اسکالرز عالمی تاریخ اور ماضی کو وسیع تناظر میں دیکھ رہے تھے تو دوسری طرف سماجی علوم کے ماہرین جدید دنیا میں ترقی کے اسلوب، انداز اور ذرائع کا مطالعہ کر رہے تھے، تو ان دونوں سے علیحدہ مورخ اپنے مطالعہ کو قومیتوں اور برادریوں پر مرکوز رکھے ہوئے تھے۔ ایسا بہت کم ہوا کہ انہوں نے دوسرے علوم کے تجربات کی روشنی میں تاریخ کا تجزیہ کیا ہو۔ ان میں سے کم ہی مورخوں نے تاریخ کے ان اثرات کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے کہ جن سے گلوبل تبدیلیاں ہوئی تھیں۔

لیکن 1960 کی دہائی سے پیشہ ور مورخوں پر فلسفہ تاریخ اور سماجیات کے ماہرین کی تحقیقات کا اثر ہوا ہے۔ 1980 کی دہائی تک مورخوں نے دوسرے کلچروں کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کے روابط اور تعلقات پر گہرائی سے لکھا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاریخ کا علم وسعت اور پھیلاؤ کے ساتھ ابھرا۔ 1982 میں ورلڈ ہسٹری ایسوسی ایشن نے مورخوں کو ایک پلیٹ فارم مہیا کیا۔ 1990 میں ورلڈ ہسٹری ایسوسی ایشن اور ہوائی یونیورسٹی پیرس نے مل کر ”جرنل آف ورلڈ ہسٹری“ شائع کرنا شروع کیا۔ اس کے ساتھ ہی مشہور پبلشرز نے عالمی تاریخ پر کتابوں کا سلسلہ چھاپنا شروع کیا، جس کی وجہ سے قارئین میں عالمی تاریخ کے بارے میں شوق و جستجو پیدا ہوئی۔ 1990 کی دہائی کے آتے آتے پیشہ ور مورخین گلوبل تاریخ کے بارے میں گہرائی کے ساتھ تجزیہ کر رہے تھے۔

یہ گلوبل تاریخی تجزیہ تین خطوط پر ابھرا، اس میں انفرادی مورخ کی دلچسپی اور اس کی تجزیاتی صلاحیت کا تعلق ہے۔ ان میں ایک گروپ نے زیادہ توجہ ٹیکنالوجی کے پھیلاؤ اور ان سماجوں کے بارے میں لکھا کہ جو اس سے متاثر ہوئے۔ دوسرے گروپ نے وسیع تناظر میں معاشی اور سماجی تاریخ پر تحقیق کی خاص طور سے اس تجارت پر کہ جو دور دراز کے علاقوں سے ہوئی، اور جس کی وجہ سے پھیلے ہوئے علاقے آپس میں ملے۔ تیسرے گروپ نے ماحولیات کا مطالعہ کیا کہ جس کے علاقوں پر دیرپا اثرات ہوئے اور جنہوں نے دنیا کو جغرافیائی طور پر بدل کر رکھ دیا۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ تینوں مکتبہء فکر بالکل علیحدہ ہوں، یا ان کا ایک دوسرے سے تعلق نہ ہو، اس کے برعکس ایسے انفرادی مورخ ہیں کہ جو ان تینوں مکتبہء فکر کو اپنے تجزیوں میں سموئے ہوئے ہیں۔ اس طرح کسی بھی لحاظ سے ان تینوں میں بالکل علیحدگی نہیں ہے، بلکہ یہ ایک دوسرے کو متاثر کر رہے ہیں۔

ثقافتی روابط اور پھیلاؤ کا مکتبہء فکر

ولیم ایچ میک نیل (William H. McNeill) کی کتاب جس کا ٹائٹل ہے "مغرب کا عروج: انسانی کمیونٹی کی تاریخ" ہے، اس نے پیشہ ور مورخوں کو بے انتہا متاثر کیا اور اس کے زیر اثر انہوں نے عالمی تاریخ کا تجزیہ کیا۔ درحقیقت ٹوائن بی کی کتابوں نے میک نیل کو اس طرف متوجہ کیا۔ وہ ٹوائن بی کے اس تجزیہ سے متاثر ہوا کہ جو اس نے دنیا کی تہذیبوں کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کے بارے میں مختلف دائرہ کار تشکیل دیئے تھے۔ اگرچہ اس نے ٹوائن بی کی آخری عمر میں اس کے ساتھ کام بھی کیا، مگر وہ ٹوائن بی کے ان خیالات سے متفق نہیں کہ دنیا کی تاریخ میں قوانین ہیں کہ جن کے تحت تاریخی عمل چل رہا ہے، یا یہ کہ ماضی سے ایسا مذہبی یا فلسفیانہ ڈھانچہ تشکیل دیا جائے جو حال کے لئے قابل قبول ہو۔ میک نیل نے ابتدائی زمانہ میں ان تاریخی عوامل کا تجزیہ کیا کہ جنہوں نے وسیع پیمانہ پر براعظموں اور جغرافیائی علاقوں کو متاثر کیا، یا یہ کہ جن سے پوری دنیا متاثر ہوئی۔

میک نیل کی کتاب "مغرب کا عروج" کا اہم نقطہ مغربی تہذیب کا پھیلاؤ ہے۔ اس کی دلیل کے مطابق مختلف اقوام اور سماجوں کے درمیان رابطہ اور تعلق کلچر کے پھیلانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اگرچہ اکثر غیر ملکیوں سے تعلقات کو سیاست یا تعلقات کے تناؤ اور دباؤ کی صورت میں دیکھا جاتا ہے، مگر اس سے بڑھ کر ان کے ملاپ سے جو خیالات و افکار میں تبدیلی آتی ہے،

اس کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے، اور کلچر کی روایات زیادہ توانائی سے تشکیل پاتی ہیں۔

میک نیل نے اپنی دوسری کتابوں میں اس نقطہ نظر کو اور زیادہ پھیلا کر بیان کیا ہے۔ مثلاً اس کی ایک کتاب ''پلیگ اور لوگ'' اس نے وبائی بیماریوں کے عالمی اثرات کا تجزیہ کیا ہے۔ لوگوں کے آپس میں ملنے سے نہ صرف ٹیکنالوجی اور خیالات کا تبادلہ ہوتا ہے، بلکہ اس کے نتیجہ میں لوگ ایسی بیماریوں کا شکار ہوتے ہیں کہ جن کے بارے میں پہلے انہوں نے سنا تک نہیں ہوتا کہ وبائی بیماریاں ایک منظم سماج کو انتشار میں مبتلا کر دیتی ہیں۔ مثلاً پلیگ نے نہ صرف 14 صدی سے 17 صدی تک آبادی کی اکثریت کو موت کے گھاٹ اتار دیا، بلکہ اس نے تجارت کے نظام کو بھی درہم برہم کر دیا اور اس سے یورپ اور ایشیا دونوں بری طرح متاثر ہوئے۔

کچھ معاملات میں آبادی کی کمی کی وجہ سے (جو وبائی بیماری کا نتیجہ تھی) بڑی بڑی امپائر کو زوال کا خطرہ ہوا، مثلاً جب یورپی و ایشیائی پلیگ کی وجہ سے قدیم شاہراہ ریشم کی تجارت اور آمدورفت متاثر ہوئی، تو اس کی وجہ سے رومی اور ہان سلطنتوں کا زوال ہوا۔ کچھ واقعات میں آبادی کے گھٹنے کے بڑے ہی افسوس ناک واقعات ہوئے جیسا کہ سولہویں اور انیسویں صدیوں میں، چیچک اور اسی قسم کی دوسری بیماریوں نے امریکہ کے مقامی باشندوں کو بڑی تعداد میں مار دیا، جس کی وجہ سے یورپی لوگوں کو یہ موقع مل گیا کہ وہ امریکہ اور جزائرغرب الہند میں آسانی سے بغیر مزاحمت کے اپنی نوآبادیاں قائم کر لیں۔ ان تمام معاملات میں بیماریوں کو پھیلانے میں لوگ ہوتے تھے، جو جراثیموں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتے تھے۔ امریکہ میں تو یہ جراثیم باضابطہ منصوبے کے تحت مقامی باشندوں میں پھیلائے گئے۔ ان کے آخر میں سیاسی، سماجی اور کلچرل اثرات ہوئے، جس نے ایک نئے نظام کو پیدا کیا۔

''طاقت کی تلاش'' نامی کتاب میں میک نیل نے اپنے نقطہ نظر کو محدود موضوعات سے ہٹا کر وسیع تناظر میں تاریخی عمل کو دیکھا ہے کہ کس طرح سے ادارے اور طبقات زائد پیداوار کو لوگوں سے ہتھیا کہ اسے اپنی طاقت اور اقتدار کے استحکام میں استعمال کرتے ہیں۔ خاص طور سے اس مقصد کے لئے ٹکنالوجی کو استعمال کرتے ہوئے ایک ایسے نظام کو تعمیر کرتے ہیں، میک نیل خاص طور سے کانسی اور لوہے کی تہذیبوں کی ٹکنالوجی کی وضاحت کرتا ہے کہ جن میں رتھوں کا استعمال، بارود، توپ خانہ، بندوقیں، فوج کی ترتیب و تنظیم، اور جنگ کو تجارتی اور مالی مقاصد کے لئے

استعمال کرنا۔ لہٰذا ہر دور میں کہ جب ٹکنالوجی میں ایجادات ہوئیں، تو مہارت اور پیشہ ورانہ صلاحیتوں نے ان لوگوں کو طاقت ور بنایا کہ جن کے پاس یہ تھی۔ اس طرح ہر ایسے دور میں ہمسایوں کے لئے یہ آسان ہوتا ہے کہ وہ اس ٹکنالوجی کو حاصل کرلیں، اس طرح مہارت اور پیشہ ورانہ صلاحیتیں تیزی سے اس علاقے میں پھیلتی ہیں۔

میک نیل کے اس نقطہء نظر کی تردید یا توثیق سے گریز کرتے ہوئے بہت سے مورخوں نے ٹکنالوجی اور اس کے کردار پر روشنی ڈالی ہے کہ جس کی وجہ سے بنیادی سماجی تبدیلیاں ہوئیں۔

''عہد وسطیٰ میں ٹکنالوجی اور سماجی تبدیلی'' نامی کتاب میں لین وائٹ جونیر (Lynn White Jr) نے نشاندہی کی ہے کہ ایشیا میں پیدا ہونے والی ٹکنالوجی جب یورپ میں روشناس ہوئی تو اس کے بہت زیادہ سماجی و سیاسی اثرات ہوئے۔

اسی ضمن میں لنڈا شیفر (Lynda Shaffer) کا مقالہ جس کا عنوان ہے ''جنوبی بنانا'' کہ یہ دلیل دی ہے کہ 5 صدی عیسوی میں، جو ٹکنالوجی ہندوستان اور جنوب مشرق ایشیا میں ایجاد ہوئی تھی، اس نے چین اور بحر روم کے علاقوں پر اثرات ڈالے آرنلڈ پے سی (Arnold Pacey) نے اپنی تحریروں میں اس بات پر زور دیا کہ ٹکنالوجی کا محض تبادلہ نہیں ہوا، بلکہ اس نے تہذیبوں کے درمیان بحث و مباحثہ کی داغ بیل ڈالی۔

دوسرے مورخوں نے ٹکنالوجی کے ان پہلوؤں کی جانب اشارہ کیا ہے کہ جن کی وجہ سے عالمی صورت حال تبدیل ہوئی، ڈینیل ہیڈرک (Daniel Headrick) نے امپیریل ازم کے پھیلاؤ میں ٹکنالوجی اور اس کے آلات و اوزار کا مطالعہ کیا ہے، اس میں ٹیلی کمیونی کیشن اور امپیریل ازم کے درمیان باہمی تعلق کی وضاحت کی ہے کہ جس نے امپیریل طاقتوں کو معلومات فراہم کیں اور جس کی وجہ سے یورپی اثر و رسوخ دنیا میں تیزی سے پھیلا۔

ٹکنالوجی کے ساتھ ساتھ مورخوں نے یورپی فوجی تربیت، ڈسپلن اور ہتھیاروں کے بارے میں بھی دریافت کی ہے کہ اس سے متاثر ہو کر روس، چین، جاپان اور ایشیا کے دوسرے ملکوں نے اس ماڈل کو اختیار کیا اور اپنی فوجوں کو انہیں خطوط پر تربیت دی اور انہیں ہتھیاروں کا حصول کیا۔

رچرڈ ڈبلیو بلیٹ (Richard W. Bulliet) نے اپنی کتاب ''اونٹ اور پہیہ'' میں

ان وسائل کی ٹکنالوجی پر بحث کی ہے۔

آگے چل کر خود میک نیل نے ''مغرب کے عروج'' پر اپنی تحریروں پر تنقیدی نظر ڈالی اور یہ تسلیم کیا کہ اس نے عالمی تاریخ کے تناظر میں افریقہ کے تجربات کو شامل نہیں کیا اور یہ کہ اس نے تاریخ نویسی میں زیادہ تر حکمراں طبقوں اور امراء کی سرگرمیوں کو نظر میں رکھا، جب کہ شکست خوردہ ورمحروم لوگوں کو یکسر نظر انداز کر دیا اور یہ کہ اس نے چین میں معیشت کے ابھار اور اس کی ٹکنالوجی یں ایجادات پر نظر نہیں ڈالی، جو کہ 1000 سے 15000 کے درمیان ہو رہی تھیں۔ مارشل ہوبسن اور ایڈمنڈ برک نے ان خدشات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ جو تاریخ میں ''یورپی مرکزیت'' کی وجہ سے، تاریخی عمل کو سمجھنے میں دشواری پیدا کرتے ہیں، کیونکہ ''یورپ کے عروج'' میں ان تمام عناصر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ جو تہذیبوں کے اشتراک کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔

میک نیل کی تحریریں تاریخی عمل کو وسیع نقطۂ نظر کے ساتھ پیش کرتی ہیں جس کی وجہ سے یہ پروفیشنل مورخوں کے لئے باعث دلچسپی ہے، لیکن اس کے ہاں جو کمی ہے وہ یہ کہ ان سماجی قوتوں کا ذکر نہیں کرتا ہے کہ جو تاریخ کی تشکیل میں عمل پیرا ہوتی ہیں۔

اگرچہ پروفیشنل مورخوں نے میک نیل کی سطح پر اس وسعت کے ساتھ عالمی تاریخ کا تو تجزیہ نہیں کیا، جیسا کہ اس نے، مغرب کے عروج میں کیا ہے لیکن انہوں نے ان، دوسرے سماجی علوم کی روشنی میں ان چیلنجوں کا جواب دیا ہے کہ جو عالمی تہذیب میں مختلف علاقوں اور مختلف کلچروں کو درپیش ہیں، اس کی وجہ سے انہوں نے عالمی تاریخ کو سمجھنے کی نئی راہوں کی نشان دہی کی ہے۔ خاص طور سے انہوں نے کسی ایک علاقہ پر توجہ مرکوز کر کے اس کی تاریخ اور کلچر کی وضاحت کی ہے اور ان عناصر کی نشان دہی کی ہے جو قومی اور کلچرل خطوط سے باہر اثر انداز ہوتے ہیں۔

معاشی اور سماجی تاریخ نویسی

اس دوران عالمی تاریخ کو معاشی اور سماجی نقطۂ نظر سے لکھنے والوں کی ایک جماعت ابھری جنہوں نے تجارت کے ذریعہ جو دنیا کے علاقوں میں قربت پیدا ہوئی تھی، اسے اجاگر کیا، خاص طور سے سمندروں کے ذریعہ جو تجارتی روابط تھے، ان پر زیادہ توجہ دی، جن مورخوں نے ان موضوعات پر لکھا وہ خاص طور سے جغرافیہ کے ان پہلوؤں سے متاثر ہوئے کہ جن کا تعلق انسانی ارتقاء اور

رشتوں سے تھا، اوران نظریات سے سیکھا کہ جن میں شہروں کے قیام، ارتقاء اور ترقی اور زوال کا ذکر ہے۔ انہوں نے جہاں ماحولیات، آب وہوا، اور جغرافیائی حالات کا تجزیہ کیا، اسی کے ساتھ سیاسی وسماجی اور کلچرل عوامل کو بھی ان کی روشنی میں بیان کیا اور ان تبدیلیوں کی نشان دہی کی کہ جو اس پر عمل کی وجہ سے ہوئیں۔

مثلاً اس ضمن میں کے، این چودھری کی کتاب ''تجارت اور تہذیب: بحر ہند کی معاشی تاریخ، اسلام کے عروج سے 1750 تک'' ایک اہم کتاب ہے۔ اس کی دوسری کتاب ''ایشیا یورپ سے پہلے: معیشت اور تہذیب بحر ہند میں'' ان کے ذریعہ چودھری نے بتایا ہے کہ بحر ہند کی تجارت نے موجودہ دور سے پہلے تجارت کے ذریعہ کس طرح سے اردگرد کے علاقوں کو آپس میں ملا دیا تھا۔ چودھری نے ان کتابوں میں برودل کی مشہور کتاب ''بحر روم'' کے اس تھیس سے استفادہ کیا ہے کہ جس میں برودل نے لکھا ہے کہ تجارت نے کس طرح سے یورپ، شمالی افریقہ، اور ایشیا کے ملکوں کو تجارت کے ذریعہ ملا دیا تھا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بحر ہند تجارت کا ایک بڑا مرکز تھا، جس کے تجارتی راستے دوسرے علاقوں اور ملکوں کی منڈیوں سے جڑے ہوئے تھے، جن اشیاء کی تجارت ہوتی تھی، ان میں ٹیکسٹائل، لوہا، اور مٹی وچینی کے بنے برتن شامل تھے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بحر ہند کی تجارت پوری طرح سے اردگرد کے ملکوں اور علاقوں پر اثر انداز ہو کر انہیں باہم ملا رہی تھی۔

جیسا کہ چودھری نے بحر ہند اور اس کی تجارت کا مطالعہ کیا، وہیں فلپ ڈی کرٹن (Philip D. Curtin) نے بحر اٹلانٹک اور اس کی تجارت پر تحقیق کی۔ اس کی تحقیق کی خاص بات یہ ہے کہ اس نے بتایا ہے کہ جدید عہد کے شروع ہوتے ہوتے اٹلانٹک سمندر نے چاروں براعظموں کے لوگوں کو سیاسی، سماجی اور معاشی طور پر ایک دوسرے سے جوڑ دیا۔ ''اٹلانٹک میں غلاموں کی تجارت'' میں اس نے غلاموں کی تجارت اور ان کی تعداد پر گہرا مطالعہ کیا ہے، جس سے ندازہ ہوتا ہے کہ اس تجارت کی وجہ سے ابتدائی جدید دور میں اٹلانٹک دنیا کس طرح سے باہم مل رہی تھی۔ اس نے ان غلاموں کے بارے میں تحقیق کی کہ جنہیں افریقہ سے لایا جاتا تھا، ان راستوں اور جگہوں کی نشان دہی کی کہ جہاں سے وہ گذرتے اور قیام کرتے تھے۔ ''اٹلانٹک کمپلیکس کا عروج وزوال'' نامی مقالے میں، اس نے اٹلانٹک سمندر کی تاریخ لکھی ہے، اس میں

غلاموں کی تجارت کے ساتھ ساتھ شکر اور دوسری اشیاء کی تجارت کا بھی ذکر ہے۔ ٹرانسپورٹ، ماحولیات اور سرمایہ داری کے ابھار وہ عناصر تھے کہ جنہوں نے اٹلانٹک دنیا کے لوگوں کو باہم ایک دوسرے کے قریب کیا۔ اس طرح کرٹن کے مطالعہ نے اٹلانٹک کی سیاسی، سماجی اور معاشی حیثیت کے بارے میں مفید معلومات فراہم کیں۔

''عالمی تاریخ میں کلچرل تجارت کا ملاپ'' میں کرٹن نے اٹلانٹک کے مطالعہ سے آگے بڑھ کر اور زیادہ وسعت کے ساتھ اس پہلو پر توجہ دی کہ تجارت اور کلچر کا انسانی تجربات پر کیا اثر ہوا۔ اس میں ان تاجروں، ایجنٹوں، بروکرز اور برادریوں کا ذکر ہے کہ جو اپنے علاقوں سے دور دوسرے ملکوں میں آباد ہوئے یا وہاں کے تجربات حاصل کئے۔ اس سے مختلف عناصر میں جو ہم آہنگی ہوئی، اس کے کیا نتائج نکلے، کرٹن کے مطالعہ سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ تاجر جو اپنی سرحدوں اور کلچر کی حدود سے نکل کر دور دراز کے علاقوں میں جاتے ہیں، دراصل وہ آریائی کلچروں کے ملاپ کا ذریعہ ہوتے ہیں۔

کرٹن کے کام کا اثر تاریخ نویسی پر اس کی اپنی تحریروں سے بھی ہوا اور بعد میں اس کے شاگردوں نے اس میں اور مزید اضافہ کیا، کیونکہ اس نے اپنے شاگردوں سے عالمی موضوعات پر تحقیق کرائی، انہوں نے ''وس کانسن اسکول اور گلوبل ہسٹورین'' کے نام سے تحقیق میں بڑا کردار ادا کیا اس کے بعد مورخوں کی ایک بڑی جماعت نے اس موضوع پر تحقیق کر کے اس کے اور بہت سے پہلوؤں کو اجاگر کیا۔

ماحولیات کی تاریخ

اس کے بعد مورخوں کی ایک جماعت تھی کہ جنہوں نے گلوبل تناظر میں ماحولیات کی تاریخ لکھتے ہوئے جائزہ لیا کہ اس کے دنیا کے مختلف علاقوں اور براعظموں پر کیا اثرات ہوئے۔ انہوں نے تاریخ کی ابتداء اس زمانے سے شروع کی کہ جب ابتدائی دور میں انسانوں کے گروہ آزادی کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے تھے اور لمبے لمبے فاصلے طے کرتے تھے۔ اس ہجرت کے عمل میں وہ اپنے ساتھ نئے درختوں، جانوروں اور فصلوں کے ساتھ نئی نئی بیماریاں بھی لے جاتے تھے کہ جن کی وجہ سے نئے آباد ہونے والے علاقوں کی آبادی اور ماحول ان سے متاثر ہوتا تھا۔

انہوں نے قدیم تاریخ کے اس عمل کو موجودہ دور کے ہجرت کے عمل اور آبادی کے منتقل ہونے سے جوڑ کر اس کا تجزیہ کیا اور اس کے گلوبل تاریخ پر جو اثرات ہوئے اس کا جائزہ لیا۔

الفرڈ ڈبلیو کروزبی (Alfred W. Crosby) نے اپنی کتاب میں ان عناصر کا تجزیہ کیا ہے کہ جو کولمبس اور اس کے ساتھیوں کی امریکہ میں آنے کے بعد اس کے ماحول پر ہوا۔ اس کی کتاب کا ٹائٹل ہے: "The Columbian Exchange" 1492 میں اس کے بعد سے ماحولیات میں جو تبدیلیاں آئیں، ان پر تحقیق کرتے ہوئے اس نے تبادلہ کے بارے میں لکھا کہ آلو، تمباکو اور کاکاؤ امریکہ سے پوری دنیا میں پھیل گئے، جب کہ یورپ کی بیماریاں اور مویشی نئی دنیا میں آ گئے۔

کروزبی نے اپنے ایک مقالہ "ماحولیاتی کا امپیریل ازم" میں 900ء سے 1900ء تک یورپ کا جو پھیلاؤ ہوا ہے اس کا تجزیہ کیا ہے کہ کیا وہ کیا وجوہات تھیں کہ یورپی پودے، درخت اور کیوٹیز دنیا کے وسیع اور بکھرے ہوئے علاقوں میں جڑ پکڑ گئیں۔ جب کہ دوسرے ملکوں میں یہی چیزیں اتنی تیزی کے ساتھ نہیں پھیلیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ یورپ کی ان چیزوں کے پھیلنے میں خاص عوامل شامل تھے۔ مثلاً یورپی بیماریوں نے امریکہ کے قدیم باشندوں پر تباہ کن اثرات ڈالے، جب مقامی آبادی کم ہوئی تو یورپی آبادکاروں کو آباد ہونے کے لئے وسیع اور پھیلی ہوئی زمین مل گئی جہاں انہوں نے اپنی پسند کی فصلوں کو بویا۔ جب وہ اپنے ساتھ یورپی مویشی، جن میں گھوڑے اور سوروں کے ریوڑ شامل تھے تو ان کے مقابلہ میں یہاں کوئی نہیں تھا، اس لئے ان کی افزائش نسل خوب ہوئی۔ جب ان کو مقامی درختوں اور پودوں کی غذا کھلائی گئی، تو اس کے نتیجہ میں ماحولیات کا وہ توازن بگڑ گیا کہ جو اب تک قائم تھا۔ کیونکہ اب ضرورت سے زیادہ استعمال نے صورت حال کو تبدیل کر دیا اور ایک "نیا یورپ" اس کے نتیجہ میں ابھرا۔ اس کے تناظر میں مورخوں نے اس یورپی تسلط کا جائزہ لیا ہے جو آہستہ آہستہ گلوبل ہو گیا۔

اسی سلسلہ میں مورخین نے ایسے موضوعات کو چنا کہ جنہوں نے سرحدوں کو پار کر کے گلوبل تبدیلیاں کیں۔ ان میں ان شعوری بیماریوں پر تحقیق ہے کہ جو ملکوں اور براعظموں میں پھیلیں۔ زراعت میں جو تبدیلیاں آئیں، ان کا جائزہ لیا گیا ہے کہ ان کی وجہ سے لوگوں کی زندگی میں کیا کیا

تبدیلیاں آئیں۔ ان کی غذا کیسے بدلی، ان کی فصلوں کی پیداوار کس طرح متاثر ہوئی اور آخر میں ان کا ان کی معاشی زندگی پر کیا اثر ہوا۔

مورخین نے اس پہلو کا تجزیہ بھی کیا کہ جب یورپی اقوام گرم آب وہوا کے ملکوں میں گئیں تو ان کے لئے اس ماحول میں رہنا کس قدر مشکل تھا۔ اس لئے ان کی بڑی تعداد موسم کی تبدیلی کی وجہ سے جلد ہی موت سے ہم کنار ہو جاتی تھی، یہ وہ قیمت تھی کہ جو یورپی امپیریل ازم نے اپنی وسعت کی خاطر دی۔ اس تحقیق سے بہرحال یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جب دو کلچروں کے درمیان تصادم یا اشتراک ہوتو اس کے کیا نتائج نکلتے ہیں۔ اس سے یہ وضاحت بھی ہوتی ہے کہ جب ایسی صورت حال ہوتو وہ باہمی تعلقات کیسے قائم کرتے ہیں؟ وہ کیسے سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل پر ایک دوسرے سے سمجھوتہ کرتے ہیں؟ کیسے فوجی طاقت اور اقتدار آپس کے سمجھوتوں اور فیصلوں پر اثر انداز ہوتا ہے؟ کیا وجوہات ہوتی ہیں کہ افراد اپنا وراثتی کلچر چھوڑ کر ایک غیر ملکی کلچر کو اختیار کر لیتے ہیں؟ مختلف کلچر جو کہ اجنبی کلچر سے فوجی یا سماجی طور پر شکست کھا کر پس منظر میں چلے جاتے ہیں، وہ کس طرح دوبارہ سے ابھرتے ہیں اور اپنی روایات کا احیاء کرتے ہیں؟ اور ایک غیر ملکی اور اجنبی کلچر کیوں اور کس طرح جڑ پکڑ لیتا ہے اور مقبوضہ سماج کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے؟ ان سوالات کے جواب مورخوں نے دینے کی کوشش کی ہے۔

اس سلسلہ میں کچھ ماہر علم بشریات (انتھروپولوجسٹ) اور مورخوں نے اس کا تجزیہ چھوٹے جزیروں اور وہاں کے کلچرل تصادم سے کیا کہ جو یورپیوں کی آمد سے ہوا۔ جیسے جزائر غرب الہند میں، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ چھوٹے جزیروں کے لوگ اپنی روایات، قدروں، اور رسومات کو یورپی کلچر کے مقابلہ میں زیادہ عرصہ برقرار نہیں رکھ سکے، کیونکہ ان میں اتنی توانائی نہیں تھی کہ وہ یورپ کی ٹکنالوجی، فوجی طاقت، معاشی برتری، اور کلچرل روایات کا مقابلہ کر سکیں۔ اس طرح ان کا کلچر خستہ ہو کر ختم ہو گیا اور بہت کم نشانیاں چھوڑ گیا۔

یہی صورت حال جنوبی امریکہ میں سایا تہذیب کی ہوئی کہ جسے ہسپانوی فاتحین نے شکست دے کر مٹا دیا، یہی صورت حال شمالی امریکہ اور یورپیوں کے درمیان ہوئی کہ جنہوں نے مقامی کلچر کا نام ونشان باقی نہیں رکھا۔

اسکالرز نے ان انفرادی شخصیات اور ان کی زندگیوں پر بھی کام کیا ہے کہ جن لوگوں نے

بحیثیت مترجم، گائڈ، یا رابطہ و تعلق کے مقامی لوگوں اور غیر ملکیوں کے درمیان کام کیا۔ ان کے تجزیہ کے مطابق یہ افراد نہ صرف اپنے لوگوں سے کٹ گئے، بلکہ غیر ملکیوں نے بھی انہیں اجنبی ہی سمجھا، اس صورت حال میں ان کی نفسیاتی کیفیت ایک بحران میں مبتلا رہی۔

ایک دوسرے موضوع پر جس پر توجہ دی گئی وہ یہ ہے کہ یورپی امپیریل طاقتوں نے جن قوموں پر اپنا تسلط قائم کیا، ان کے بارے میں جو خیالات قائم کئے وہ ان کی ٹکنالوجی اور فوجی قوت کی بنیاد پر تھے۔ لیکن اس کے ساتھ کچھ اسکالرز نے دونوں کے درمیان کلچرل تصادم کا تجزیہ کیا ہے کہ جو یورپی قبضہ کے بعد پیدا ہوا، اور جس نے مقبوضہ سماج کو ٹکڑوں ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا۔

ایک اور اہم موضوع جو حال ہی میں مقبول ہوا ہے وہ عورتوں کی تاریخ ہے، چونکہ یہ ابھی نیا نیا موضوع ہے، اس لئے اسے گلوبل تناظر کے بجائے قومی اور علاقائی پس منظر میں لکھا جا رہا ہے۔ اس سلسلہ میں گرڈا لرنر (Gerda lerner) کی دو کتابیں (The Creation of Patriavchy) ''پدرانہ نظام کی پیدائش'' اور ''نسوانی شعور کی پیدائش'' اس میں عہد وسطیٰ سے لے کر 18 صدی تک کی تاریخ کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس کے بعد سے اسکالرز نے عورتوں کی تاریخ کے دوسرے پہلوؤں پر تحقیق کی جس کی وجہ سے اب اس پر کافی مواد ہو گیا ہے۔ اس سلسلہ میں ان ملکوں کی عورتوں پر بھی کام ہوا ہے کہ جو یورپی کولونیل ازم کے تسلط میں تھیں۔

اس پورے عرصہ میں تاریخ نے خود کو بہت پھیلایا ہے اور دوسرے مضامین، ان کی تحقیق، اور تحقیق کے نئے طریقوں اور ذرائع کو استعمال کیا ہے۔ ان مضامین میں سوشیالوجی، انتھراپولوجی، ادب، سیاسیات، اور معاشیات وغیرہ شامل ہیں۔ انہوں نے ان گروپوں اور جماعتوں کو بھی تاریخ کے دائرے میں لے لیا ہے کہ جو اب تک فراموش شدہ تھے۔ تاریخ کے اس پھیلاؤ کی وجہ سے یہ ممکن ہوا کہ اقوام اور ممالک ایک دوسرے کو سمجھیں، اور گلوبل کلچر کی تحقیق میں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں۔

تاریخ نویسی سے ہیگل کا فلسفۂ تاریخ تک

اشفاق سلیم مرزا

عام معنی میں تاریخ کسی خاص دور کے واقعات کو تسلسل کے ساتھ قلم بند کرنے کا نام ہے۔ اِس کا دائرہ کار ایک چھوٹے سے علاقے سے لے کر عالمگیر سطح کا ہو سکتا ہے۔ اس میں عمومی طور پر یہ قید بھی نہیں ہے کہ یہ واقعات کا سادہ طور پر مسلسل بیان ہے یا پھر کسی نظریہ یا فلسفہ کی بنیاد پر واقعات کی تعبیر کی گئی ہے۔ تاریخ لکھنے کے اِس عمل کو تاریخ نویسی کہا جاتا ہے۔

اکثر کہا یہ جاتا ہے کہ تاریخ نویسی کا آغاز اُس وقت ہوا جب ماضی میں ہونے والے واقعات کو ضبطِ تحریر میں لایا گیا۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ کوئی بندھا ٹکا اصول نہیں ہے۔ کیونکہ بعض اہم نوعیت کے واقعات جنہوں نے انسانی تاریخ پر انمٹ نقش چھوڑے لوگوں کے ذہنوں میں عرصہ دراز تک محفوظ رہنے کے بعد قلم بند ہوئے۔ اگر وہ باضابطہ طور پر نہیں تو پھر بھی ایک تہذیبی میراث کے طور پر تاریخ کا حصہ ہی سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن بعد ازاں انہیں تحریری طور پر محفوظ کر لیا گیا۔ اِس میں رِگ وید کے علاوہ دوسری ویدیں، دیگر ہندوستانی مذہبی ادب، دیومالائی ادب روایتی حوالے سے مقدس مذہبی کتابیں سب ایسے ادب کا حصہ ہیں جو مشرق اور مغرب کے ثقافتی حوالوں کے طور پر ہمارے زبان و بیان میں رچ بس گئے ہیں ایسے ادب کو عام طور پر تاریخ کا حصہ ہی سمجھا جاتا ہے روایتی قسم کے تاریخ دان بعض واقعات کی تصدیق کے لئے حتمی طور پر اُن حوالوں میں ہی پناہ لیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک پھر اِن کا معتبر ہونا مزید مستحکم ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر اس مفروضے پر بہت سے اساطیری اور مقدس مذہبی ادب کی بنیاد رکھی جائے کہ

اِس حوالے سے جو کچھ بھی زبانی یا بعدازاں تحریری طور پر ترتیب پایا وہ دراصل انسانی ذہن کی اختراع تھا۔تو پھر اِس مفروضے کے ماننے والوں کے حوالے سے اُن کی مغائرت ختم ہو جاتی ہے۔اور ایسا تمام ادب مختلف ادوار میں کائنات کی گتھیاں سلجھاتے ہوئے مختلف خطوں میں چلتے پھرتے انسانوں نے پیدا کیا۔یہ انسان کا اولین (World View) تھا جو ایسے ادب کی شکل میں سامنے آیا۔ جسے ہم اساطیری ادب یا مذہبی ادب کہہ کر طاقچے میں رکھ دیتے ہیں۔لیکن اگر اُسے انسانی ذہنی کاوش سمجھا جائے تو پھر تمام اساطیری کہانیاں، دیومالائیں مذہبی ادب اور صحیفے تاریخ نویسی کے ضمن میں آتے ہیں۔

لیکن اِس بات کو چند مثالوں سے واضح کرنا ہوگا تاکہ اُوپر جو بات کہی جارہی ہے۔اُس کو مزید مستحکم کیا جاسکے۔ہم برصغیر جنوبی ایشیا میں قدیم ہند و پاک کے مذہبی ادب سے ہی بہت قریبی مثال دے سکتے ہیں۔رِگ جو اِس خطے کی سب سے قدیم مذہبی کتاب سمجھی جاتی ہے اُس کا اپنا ایک جغرافیائی وقوف ہے جو کہ سپت سندھو کے علاقے میں مختلف دریاؤں اور خطوں سے عبارت ہے اِن خطوں میں بسنے والے مقامی باشندوں اور آریائی قبائل کی تفصیل اِس میں ملتی ہے۔پھر دس راجن یدھ یعنی دریائے راوی (ویدی دور کا پروشنی یا ایراوتی) کے کنارے دس راجاؤں کی جنگ میں جن قبائل نے حصہ لیا اُن کے حسب ونسب کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ہم آج کی مختلف ذاتوں سے اُن کا رشتہ ملانے کے لئے سرگرداں رہتے ہیں۔

پھر ویدوں میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ قربانی کی رسومات کو ادا کیسے کرنا ہے۔کون سے حصے دیوتاؤں کی نذر کرنے ہیں۔اور قربانی کی رسومات میں مختلف پجاریوں کے کیا مدارج اور کردار ہیں۔ایک چرواہی (Pastoral) اور پدرسری نظام (Patriarchal) میں سربراہ اور باپ کا دائرہ اثر کیا ہوتا ہے مرد اور خواتین کی سماجی ذمہ داریاں کیا ہوتی ہیں۔مقامی باشندوں کو نئے آنے والے کس نظر سے دیکھتے ہیں اور اُن کے تعصبات کیا ہوتے ہیں۔اُن کا ناک نقشہ کیسا ہوتا ہے۔یہ سب باتیں ہم ویدوں سے اخذ کرتے ہیں۔حتیٰ کہ اُن سے یہ بھی وقوف حاصل کر لیتے ہیں کہ اُس زمانے میں یعنی رِگ ویدی دور میں نجی جائیداد کا تصور کیا تھا۔زمین کی ملکیت کا ذاتی تصور موجود تھا یا نہیں۔کیونکہ رِگ وید میں اِس بات کے واضح اشارے ملتے ہیں۔ہمیں یہاں دیوتاؤں کے درجات کے علاوہ انسانی ضروریات اور خواہشات کا بھی علم ہو جاتا ہے۔اِس بات

کا بھی پتہ چل جاتا ہے کہ اُنہیں کیا پسند تھا اور کیا ناپسند دیوتاؤں سے مناجاتوں میں جو مانگا جاتا تھا وہ سب دعائیں اِس بات کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔

اِس طرح ہومر نے ایلیڈ میں جو ٹرائے (Troy) کا ذکر کیا تھا۔ اُس سے منسوب داستانیں ابھی تک مغربی ادب کا اہم باب ہیں۔ اور زبانِ زدِعام ہیں ایسا لگتا ہے کہ وہ بھی ایسی ہیں حقیقی ہیں جیسا کہ دوسری دستاویزی حقیقتیں۔ اِس کی کھوج میں بہت سے ماہر آثاریات سولہویں صدی سے اِس کاوش میں لگے ہوئے تھے کہ اُس کو کھود نکالیں حصارلک (Hisarlik) کی پہاڑیوں میں سب سے پہلے ایک فرانسیسی سیاح پیرے بیلون (Pieere Belon) نے 1553 میں یہ کام شروع کیا۔ لیکن مصمم ارادے کے ساتھ یہ کام ایک جرمن تاجر ھینرک شلائی من (Hernrich Schliemann) نے 1868 میں شروع کیا۔ اُس کا ہاتھ بٹانے کے لئے پھر ایک جرمن ماہرِ آثارقدیمہ بھی اُس کے ساتھ ہو گیا۔ اِس طرح اُنہوں نے ٹرائے II کے جو آثار دریافت کئے اُن کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ شاید پریام (Priam) کا شہر دریافت کر لیا گیا ہے جہاں ہیکٹر (Hector) پیرس (Paris) اور انڈروماخی (Andromache) رہتے تھے اور جہاں پیرس یونان سے ھیلن کو لے کر آیا تھا جو جنگ ٹرائے کا باعث بنی تھی۔

لیکن شلائی من کی موت کے بعد بھی دریافت جاری رہی اور ماہرین آثارقدیمہ اِس نتیجے پر پہنچے کہ اصل ٹرائے جس کا تعلق ہومر کی کہانی سے تھا ٹرائے II نہیں بلکہ بعد میں ملنے والا ٹرائے VI ششم ہے اور لوگ اُسی کو اب ایک حقیقت مانتے ہیں۔ یعنی ٹرائے VI ہی ایلیم (Illios یا Illium) ہے۔

ایسی ہی کچھ باتیں دنیا بھر کی دوسری اساطیری کہانیوں سے بھی وابستہ ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ تحریر میں آجانے کے بعد وہ تاریخ نویسی کے ضمن میں آگئی ہیں۔

لیکن بعض ماہرین علم تاریخ اِس قسم کی تاریخ نویسی کو تاریخ کے دائرہ کار سے باہر ہی رکھتے ہیں۔ اُن میں کولنگ ووڈ (Collingwood) بھی شامل ہے۔ وہ بہت سی ایسی لوحوں یا دیواروں پر کندہ تحریروں کو جن میں مختلف حکمرانوں کا دیوتاؤں سے ربط یا فیصلے لینے یا مصالحتوں کا ذکر ہے تاریخ ہرگز نہیں مانتا۔ بلکہ وہ اُنہیں تاریخ سے مماثلت رکھتی ہوئی کوئی چیز گردانتا ہے۔ اُس کے نزدیک ایسی لوحیں اُن خیالات کا اظہار کرتی ہیں جنہیں کوئی بھی جدید تاریخ دان تاریخ

نہیں کہے گا (Collingwood.1978.11)۔ وہ اِس کی کئی ایک وجوہات گنواتا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اِن میں سائنسی کردار کی کمی ہے۔ کیونکہ ایسی تحریریں اُن سوالوں کے جواب مہیا نہیں کرتیں جن کے بارے میں قاری لاعلم ہے۔ یہ صرف اُن باتوں کا ریکارڈ ہے۔ جن حقیقتوں کے بارے میں لکھنے والا پہلے ہی سے جانتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اِن میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے۔ وہ انسانوں کی بجائے دیوتاؤں کے بارے میں ہے۔ اور اِن میں جن اعمال کا ذکر کیا گیا ہے وہ الوہی ہیں۔ تیسرے یہ کہ اِن میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ بنیادی طور انسان کی انسان سے متعلق علمی آگاہی نہیں ہے بلکہ انسان کی دیوتاؤں کے بارے میں آگاہی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ کولنگ ووڈ کے ذہن میں یہ خیال اس لئے پیدا ہوا کہ وہ دیوتاؤں کے بارے میں علم اور انسان کے بارے میں علم میں تفریق کر رہا ہے۔ اُسے ایسا کرنا بھی چاہیئے۔ کیونکہ مختلف علوم خصوصاً فلسفہ، تاریخ اور الٰہیاتی کے حوالوں سے یہ تفریق روایتی طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ لیکن اگر اُس مکتبِ فکر کی نظر سے دیکھا جائے جو دیوتاؤں کے بارے میں ہر قسم کے علم کو انسانی ذہن ہی کی پیداوار سمجھتے ہیں۔ میری مراد فائرباخ (Feuerbach) اور باقی مادی مفکروں سے ہے تو پھر اِس قسم کے فکر میں ایک معکوسی تبدیلی آجاتی ہے کیونکہ جیسا کہ رِگ وید کے حوالے سے پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ دیوتاؤں کا ہونا یا نہ ہونا بھی انسان سے متعلق ہے۔ لیکن اِن کندہ لوحوں اور صحیفوں کے متن کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو پھر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ تمام دیوتا انسان فلاح و بربادی یا تعمیر و تخریب کا بیڑہ اُٹھائے ہوئے ہیں۔ اور انسان انہی حوالوں سے اُن کی طرف رجوع کرتا ہے جیسا کہ رِگ وید کہ اِن دو مصروں میں کہا گیا ہے۔

Didst Crush the noseless Dasyus with thy weapon,
And in their home didst over throw the fiend voiced. (V.29.10)

''تم اپنے ہتھیار سے چپٹی ناک والے داسیو کو کچل کر رکھ دیتے ہو۔
اور شیطانی آوازوں کو اُن کے گھر میں ہی پچھاڑ دیتے ہو۔''

یہ بات وہ اِندر کے بارے میں کہہ رہے ہیں۔ جو دیسی داسیوں کو ہر مرحلہ پر شکست

دینے کے لئے اُن کے ساتھ ہے۔ اور آریاؤں کی داسیو پر فتح مندی کی نوید کو لے کر آگے آگے چلتا ہے۔

اِسی ایلیڈ میں پوسیڈون دیوتا ٹروجن کے خلاف یونانیوں کی مدد کو آتا ہے۔ (Homer-1974-216) ٹروئے کی جنگ میں تو دیوتاؤں کی جانبداری واضح ہے۔ دیوتا اپالو کے علاوہ پیرس کو کون بتا سکتا تھا کہ اکلیس کی ایڑی میں تیر مارنا ہے۔ اِن تمام کہانیوں میں دیوتا انسانوں کے کہنے پر اُن کی مدد کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

لیکن اکثر ایسی اساطیری کہانیوں کو تاریخ کا حصہ نہیں مانا جاتا۔ لیکن اوپر جو کچھ کہا گیا ہے۔ یعنی کولنگ ووڈ کے موقف کے حوالے سے بہت سے تاریخ دان اُس کو تسلیم نہیں کرتے۔ بَری کہتا ہے کہ اِس سے بہت پہلے کہ تاریخ تحریری طور پر سامنے آئی۔ قدیم یونانیوں کے ہاں ایسا ادب رزمیہ نظموں کی شکل میں موجود تھا جو تاریخ کے مماثل تھا۔ (Bury-1958.2)

یہی بات مصری اور سومیری ادب پر بھی لاگو آتی ہے۔

روایتی تاریخ نویسی کا آغاز

مغرب کے زیادہ تر تاریخ نویس یونانی تاریخ نویسوں ہیکاٹیوس اور ہیرو ڈوٹس (Hecateus and Herodotus) سے تاریخ نویسی کا آغاز کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک تاریخ کا اصل آغاز اِنہی سے ہی ہوا۔ ہیگل نے تاریخ نویسی کے جو تین ادوار گنوائے ہیں اُن میں سب سے پہلا دور ابتدائی تاریخ کا ہے جسے وہ (Original History) یا ابتدائی تاریخ کہتا ہے۔ اِس لحاظ سے کولنگ ووڈ اور ہیگل میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ ہیگل تاریخ نویسی کے اِن ادوار کو منہاج (Method) کہتا ہے۔

ہیگل اور ابتدائی تاریخ نویسی (Original History)

ہیگل تاریخ کے اِس منہاج کی بات اُس کی مستند مثالوں سے شروع کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک اِس کی اعلیٰ ترین مثالیں ہیروڈوٹس (Herodotus) اور تھوکو ڈائیڈیز (Thucydides) ہیں۔ اِس منہاج کے تحت ایسے کارنامے، واقعات اور سماج کی مختلف

حالتیں قلم بند ہوتی ہیں جنہیں تاریخ نویس اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ وہ صرف انہی مناظر کو تاریخ کی شکل دیتے ہیں۔ جو اُن کے گرد رونما ہو رہے ہوتے ہیں۔ اِس طرح ایک خارجی وقوعہ ایک شخصی بیانیے یا تعقل میں ڈھل جاتا ہے۔

اِس منہاج سے تعلق رکھنے والے تاریخ نویس خبریت کے دوسرے ذرائع بھی بروئے کار لاتے ہیں۔ جس طرح ایک شاعر اپنے کلام میں ماضی کے ذخیرہ الفاظ کو استعمال کرتا ہے اُسی طرح تاریخ نویس گزرتے ہوئے لمحوں کو مستقبل کے لئے یادداشت کے مندر میں محفوظ کر لیتا ہے۔

ہیگل کے نزدیک قصے، داستانیں، حکائتیں اور روایتیں اِس ضمن میں نہیں آتیں۔ کیونکہ وہ اُن اقوام کی اختراع تھیں جن کی ذہانت ابھی نیم خوابیدہ تھی۔

یہ تاریخ دان حالات، کارناموں اور معاشرے کی مختلف پرتوں کو جن میں وہ بس رہے ہوتے ہیں اپنے لئے ایک وقوفی صلاحیت میں بدل لیتے ہیں۔ اِس منہاج کے تحت لکھنے والے کیونکہ ہم عصر دور کا ذکر کر رہے ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ خود بھی اِس میں گم ہوتے ہیں اور اِس طرح اُس کا مکمل احاطہ کرنے سے قاصر رہتے ہیں اُن کا کردار وقائع نگار سے آگے نہیں بڑھتا اور اُن کا ذاتی مشاہدہ آنے والی نسلوں کے لئے صرف ایک حوالے کی صورت میں رہ جاتا ہے وہ اپنے دور کے واقعات کو من وعن بیان کر دیتے ہیں۔ اُن پر غور وفکر اُن کے بس میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ فکر کی اُس منزل تک ابھی اُن کی رسائی نہیں ہوئی۔ اِس لئے وہ اپنے گردوپیش میں ہی گم رہتے ہیں۔

اِن تاریخ نویسوں کی تحریروں میں ہمیں خطابت کے اعلیٰ نمونوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ جیسا کہ پیری کلیس (Pericles) کی تقریر جو اُس زمانے کی صحیح عکاسی کرتی ہے۔ جس میں خود لکھنے والا بھی موجود تھا۔ ہم اِن تاریخ والوں کے ساتھ اُس دور کو سمجھ سکتے ہیں اور اُس دور کی روح کو پہچان سکتے ہیں۔ یہاں ہیگل ہیروڈوٹس، تھوکوڈائیڈیز، زینوفون (Xenophone) اور سیزر (Ceaser) کی مثالیں دیتا ہے۔ اُس کے مطابق یہ تحریریں ابتدائی تاریخ کے منہاج کے ضمن میں آتی ہیں اور اُس کی صحیح ترجمانی کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ فرانسیسی یادداشتوں (Memoires) کو بھی اِسی حوالے سے یاد کرتا ہے اور ایک معتبر نام کارڈینل ریٹز (Cardinal Retz) کا ذکر کرتا ہے۔ (Hegel-1991.4)

بُری نے سب سے پہلے ہیکاٹیوس کا ذکر کیا تھا۔ لیکن ہیگل کے ہاں اس کا ذکر نہیں ملتا۔ اور

وہ ابتدائی تاریخ کے منہاج میں اِس کا ذکر نہیں کرتا۔لیکن ہیکاٹیوس اور ہیروڈوٹس کے درمیان بُری اساطیر نویسوں (Mytho graphers) فیری کائڈیس (Pherecydes) اور اکوئسیلوس (Acqusilaus) کا ذکر کرتا ہے۔جبکہ ہیگل گوئی کیارڈنی (Guicciardini) کا بھی ذکر کرتا ہے۔گوئی کیارڈنی (1483-1540) اطالوی تاریخ نویس اور سیاست دان تھا۔ اُس نے سپین میں فلورنس کے سفیر کے فرائض بھی انجام دیئے تھے۔اُس نے 1540 میں تاریخ اٹلی لکھی تھی (History of Itlay) جو نشاۃ ثانیہ کی تاریخ نویسی کا اہم باب سمجھی جاتی ہے۔ بُری نے نظریہ گردش کو بیان کرتے ہوئے اُس کا ذکر کیا ہے۔

جب کبھی ہیروڈوٹس اور تھوکوڈائیڈیز کے موازنے کی بات ہوتی ہے تو تاریخ کے نقاد ہیروڈوٹس کو اُس کی عالمگیریت کی وجہ سے تھوکوڈائیڈیز پر ترجیح دیتے ہیں۔دوسرے کولنگ ووڈ ہیروڈوٹس کے اسلوب کو زیادہ بلیغ اور آسان گردانتا ہے اُس کا یہ بھی اعتراض ہے کہ اُس کا تاریخ لکھنے کا ڈھنگ سائنسی انداز لئے ہوئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ بقراط (Hippocrates) کے تتبع میں تعیناتی منہاج میں تاریخ لکھتا ہے۔اور پھر وہ خود ہی سوال کرتا ہے کہ یہ نفسیاتی تاریخ کیا ہوتی ہے۔ یہ تاریخ ہرگز نہیں ہے بلکہ اثباتی علوم کی طرح کی کوئی چیز ہے۔(Collingwood.1978.28-29)

ول ڈورانٹ اِن دو تاریخ نویسوں کا موازنہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہیروڈوٹس کی تاریخ نویسی میں جواں سالی کی کشش اور قوت ہے۔جبکہ پچاس سال بعد تھوکوڈائیڈیز میں یہ پختہ ہو چکی تھی۔اور اُس منزل پر پہنچ چکی تھی کہ بعد میں آنے والے کئی ادوار تک اُسے وہ پختگی حاصل نہ ہو سکی۔ ہیروڈوٹس کی تحریر زیادہ آسان پر لطف اور نرم خو ہے۔دوسرے یہ کہ تھوکوڈائیڈیز کی تاریخ کا دائرہ کار چھوٹا ہے۔جبکہ ہیروڈوٹس عالمگیریت کی طرف مائل ہے۔(Durant-1966.430-31)

میں سمجھتا ہوں کہ ہیروڈوٹس بہت سی خوبیوں کے ساتھ کچھ تعصبانہ نقطہ نظر بھی رکھتا ہے۔ اُس نے جو کچھ حبشہ کے مردوں کے مادہ تولید کے بارے میں کہا کہ وہ سیاہ ہے، سوائے تعصب کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا۔ سٹرابو نے بھی اِس طرف اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ ہیروڈوٹس کی تحریر بہت زیادہ بکواس ہے۔ لیکن پھر بھی وہ ارسطو کی طرح ایک بڑے دائرہ کار میں کام کرتا ہے۔(Strabo XVII,1.52)

جو لوگ تھوکو ڈائیڈیز پر تنقید کرتے ہیں۔ وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ تاریخ نویسی کے ارتقاء کے ساتھ بہت سی تبدیلیوں کو خوش آمدید کہنا بھی ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ حقائق کی من وعن تصویر کشی تو کبھی بھی نہیں ہوتی۔ ہر تاریخ نویس کا ایک موضوعی پہلو ہوتا ہے۔ جو متن میں گندھا ہوتا ہے۔ ہاں البتہ یہ ضرور ہے کہ وہ کہیں زیادہ ہوتا ہے اور کہیں کم۔ مثلاً پیری کلیز (Pericles) کے آخری خطاب کے بارے میں جو اعتراض ہوئے ہیں اُس کے باوجود تھوکو ڈائیڈیز کی وہ جسارت اپنا رنگ جما گئی اور آج تک اُس کا بول بالا ہے۔ گو پیری کلیز کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ فنِ خطابت کی طرف مائل نہ تھا۔ بلکہ سادہ زبانی میں بات کیا کرتا تھا۔ اُس پر ستم یہ کہ پلوٹارک نے یہ کہہ کر سارا رومان ہی ختم کر دیا کہ پیری کلیز کی کوئی تحریر باقی نہ بچی تھی اور اُس نے جو کچھ بھی کہا وہ بھی کہیں دستیاب نہیں ہے۔(Mahaffy.1925.208) اگر ہم اِن اعتراضات پر جائیں تو بعد میں تاریخ نویسی میں ترقی ہوئی اور خصوصاً فلسفہ تاریخ کے حوالے جو نئے افق کھلے۔ اُن کے لئے تو پھر کوئی جگہ نہیں رہتی۔ کیونکہ فلسفہ تاریخ میں کسی ایک مفروضے کو بنیاد بنا کر ساری تاریخ کو اُس پر منڈھ دیا جاتا ہے۔

ہیگل کی انعکاسی یا تخیلاتی تاریخ (Reflective History)

دوسرے منہاج کو ہیگل انعکاسی منہاج قرار دیتا ہے۔ یہ تاریخ کا وہ منہاج یا قسم ہے۔ جہاں زمان ومکان کی بندش نہیں ہوتی اور اُس پر یہ شرط بھی عائد نہیں ہوتی کہ وہ ہم عصر واقعات پر مبنی تاریخ ہو۔ بلکہ اِس منہاج کی روح حال سے ماوراء ہوتی ہے۔ وہ یہاں اِس کے حوالے سے اس کی کئی اقسام گنواتا ہے۔ پہلی قسم کو وہ تاریخ عالم (Universal History) کا نام دیتا ہے۔ اِس میں تاریخ نویس کا مقصد کسی ملک وقوم یا دنیا کی کلی تاریخ کا احاطہ کرنا ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں اصل مسئلہ مصنف کا تاریخی مواد سے معاملہ بندی کا ہے۔ یعنی وہ اُس مواد کے ساتھ کیا برتاؤ کرتا ہے۔ یہاں لکھنے والا اپنے ذہنی رجحانات اور افتاد کے حوالے سے اُن واقعات اور عناصر کو ترتیب دیتا ہے جو اُس سے الگ دوسرے زمانوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور وہ پہلے منہاج کی طرح اِن میں رنگا نہیں ہوتا۔ یہاں توجہ اِس بات کی طرف مرکوز رکھی جاتی ہے کہ اُن اصولوں کی پاسداری کی جائے جو واقعات اور کارناموں کو بیان کرتے وقت مصنف

بروئے کار لاتا ہے۔ لیکن یہاں حقیقت یہ ہے کہ ہر لکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ اُس کا منہاج ہی اول و آخر ہے۔

پھر ہیگل کہتا ہے کہ جرمن اقوام میں بھانت بھانت کے تاریخ نویس اپنے اپنے منہاج کا علم بلند کئے ہوئے ہیں اور اپنے تئیں خود کو یکتا اور منفرد شمار کرتے ہیں کہ اِس ضمن میں فرانسیسی اور برطانوی تاریخ نویسوں کی صف بندیاں موجود ہیں اس حوالے سے لیوی (Livy) کی مثال دیتا ہے۔ ٹائٹس لیویئس (Titus Livius)(59.BC 17AD) یہ رومی تاریخ دان تھا۔ اُس نے کئی جلدوں میں تاریخِ روم (History of Rome) لکھی تھی لیکن 135 جلدوں میں سے صرف 32 دستیاب ہیں۔ وہ وطن سے محبت کرنے والا اور نکھرے ہوئے اسلوب کا تاریخ نویس تھا۔ لیوی رومی بادشاہوں اور سورماؤں کے منہ سے اس انداز سے باتیں کہلواتا تھا۔ جو اُس کے اپنے زمانے میں مستعمل تھا۔ اِس لئے جہاں تاریخ کے طویل دور کو قلم بند کرنا مقصود ہو۔ وہاں اکیلے واقعہ کی تفصیل دینا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ وہاں کلی اور تجریدی سطح پر کسی دور کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ہوتا ہے۔ اُس دور کے افکار کا ذکر بھی اِس ضمن میں آتا ہے۔ جو کسی دور کا سب سے مضبوط حوالہ ہوتا ہے۔

انعکاسی تاریخ کی دوسری قسم کو ہیگل نتائجی (Pragmalic) اُس کی وضاحت وہ یوں کرتا ہے کہ جب ہم ماضی کی بات کرتے ہوئے دور کہیں مگن ہوتے ہیں تو ہمارے ذہن پر حال وارد ہو جاتا ہے۔ ایسا ہونا اُس کی فعالیت کا صلہ ہوتا ہے۔ تاریخ میں واقعات تو بے شمار بکھرے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ ربط جو اِن کی گہرائی میں سرایت کر جاتا ہے وہ فقط ایک ہوتا ہے اور اِس طرح یہ عمل اُن واقعات کو ماضی سے نکال کر معناً حال میں لے آتا ہے۔ اِس طرح ہیگل کے نزدیک یہ تاریخ نویس ماضی کو حال سے جوڑنا شروع کر دیتے ہیں۔ حکمرانوں، سیاست دانوں، مدبروں اور اقوام کے حوالے سے اکثر یہ بات کی جاتی ہے کہ اُنھیں ماضی کے تجربات سے سبق سیکھنا چاہئے لیکن دوسری طرف تجربے اور تاریخ نے ہمیں یہ سکھایا ہے کہ عوام اور حکومتوں نے تاریخ سے کبھی کوئی سبق نہیں سیکھا اور نہ ہی اُن سے جو اصول وضع ہوتے ہیں اُن پر وہ کبھی کاربند ہوئے ہیں۔ ہر دور اپنے اندر ایسی تخصیص لئے ہوتا ہے کہ صرف اُسی کے حوالے سے اُسے پرکھا جا سکتا ہے۔ تاریخ کے کسی اہم موڑ پر ہیگل کے نزدیک حالات کے دباؤ کے تحت عام اصول کوئی

فائدہ نہیں پہنچاتے۔ اِس قسم کے حالات میں ماضی سے ایسی مثالیں تلاش کرنا بے سود ہوتا ہے۔ اِس حوالے سے اِس سے گھٹیا کوئی اور مثال نہیں ہے کہ ہم انقلاب فرانس کی مماثلتیں تاریخ یونان اور روم میں تلاش کرنا شروع کر دیں۔

اِس ضمن میں وہ تیسری قسم تنقیدی (Critical) بتلاتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک اُس کے زمانے میں جرمن اقوام اِس قسم کی تاریخ لکھنے میں مبتلا تھیں۔ ایسا کرتے ہوئے اُن کا تاریخ سے تو کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ بلکہ یوں کہیئے کہ تو یہ تاریخ کی تاریخ ہوتی ہے۔ یہاں تاریخ نویس، تاریخی واقعات پر تنقیدی نگاہ ڈالتا ہے اور اُن کی سچائی اور ثقافت کو زیر بحث لاتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ کچھ ایسی باتیں بھی سامنے لاتا ہے۔ جو تاریخ میں کہیں رقم نہیں ہوتیں۔ فرانسیسی ایسی تاریخ لکھنے کے ماہر ہیں۔ جرمنوں کے ہاں تاریخ نویسوں نے علم اللسان کی مروجہ تنقید کو اپنا منہاج بنالیا ہے اِس طرح یہ اعلیٰ تنقید جو کہ کھوکھلے ذہنوں کی پیداوار ہے۔ ہر قسم کی ہیبت ناکیوں کو اپنے اندر سمو رہی ہے۔ اِس میں موضوعی تخیلاتی مواد زیادہ ہوتا ہے۔

انعکاسی تاریخ کی آخری قسم کے جزوی ہونے کا اعتراف خود اُس کے منہاج میں موجود ہے۔ لیکن تاریخ یہاں فن، قانون اور مذہب کو تجریدی سطح پر زیرِ بحث لاتی ہے۔ اِس لئے یہ فلسفیانہ تاریخ کی طرف ایک قدم ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ آج اِس قسم کی تاریخ کے خیالات بہت زوروں پر ہیں۔ یہاں کسی بھی جزو کو سچائی کے کل کے حوالے سے دیکھا جاتا ہے۔ اور یہاں تاریخی واقعات کی صف بندی ایک اجتماعی قومی حوالے سے کی جاتی ہے۔ جہاں بیرونی اور اندرونی عوامل کی کارفرمائی پر خصوصی توجہ دی جاتی ہے اور یہی وہ خاص موڑ ہے جو اُسے فلسفیانہ تاریخ کی طرف لے جاتا ہے۔

ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے ہیں کہ فلسفہ تاریخ کا آغاز ہیگل سے شروع ہوتا ہے۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ اِس اصطلاح کو والٹیر نے متعارف کروایا تھا۔ بعد ازاں جرمن مفکروں نے اِس کی آبیاری کی۔ جن میں ھرڈر (Herder)، کانٹ (Kant)، شلر (Schiller)، فشٹے (Fichte)، شیلنگ (Schelling) کے نام قابل ذکر ہے۔ ہیگل کے بعد کارل مارکس اور اینگلز کے تاریخی مادیت کے حوالے سے تاریخ کو دیکھنے کے نئے افق کھولے۔ ہیگل سے پہلے بھی وکو یا ونیچو (Vico) نے اُس کو استحکام بخشا۔

ہرڈر نے اِس کائنات کے ارتقا اور نشو ونما میں سے زمین، معدنیات، نباتات اور حیوانات کو ترقی کی طرف جاتے انسان کی منزل پر پایا۔ وہ اِس میں مقصدیت کو ڈھونڈتا ہے کہ نشو ونما اور ترقی کا ہر مرحلہ جو فطرت سے پیدا ہوتا ہے۔ آگے کی طرف جاتا ہے۔ اِس طرح انسان فطرت کے مادی پہلو اور روحانی پہلو کے مابین ایک ربط کا کام دیتا ہے۔ اور ابھی اُس کا یہ سفر جاری وساری ہے لیکن اِس روحانی دنیا کو انسان نے پیدا نہیں کیا۔ بلکہ یہ ازل سے موجود اور انسان زمین پر آ کر اِس روحانی دنیا کے ذریعے خود کو realize کر رہا ہے۔

اور اِس طرح تہذیبوں اور انسانوں میں بھی تمیز کر رہا ہے۔ اُس کے نزدیک مختلف نسلوں اور تہذیبوں میں جو ایک دائمی فرق ہے۔ اور انسانوں میں بھی مختلف تاریخی نامیے (Historical organisms) ہیں جن میں سب سے برتر یورپی نامیہ ہے۔ یورپ اکیلا ایسا خطہ ہے جہاں انسانی زندگی حقیقی طور پر تاریخی ہے۔ باقی خطوں میں تاریخی نشو ونما نہیں ہے۔ اُن میں ہندوستان بھی شامل ہے ہیگل نے اِسی سے یہ بات لیتے ہوئے کہا تھا کہ ہندوستان کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ جس پر بعدازاں مارکس نے اِس بات کو دوہرایا۔ کانٹ بھی اِس بات کا داعی ہے کہ فطرت ایک منصوبہ بندی کے تحت چل رہی ہے۔ اور اِسی طرح اگر انسان کی زندگی بھی آگے بڑھ رہی ہے تو یہ بھی کسی منصوبے کے تحت ہے اور وہ انسان کا بنایا ہوا نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے فطرت کی کسی بڑی منصوبہ بندی کو بغیر سوچے سمجھے انسان اور بنی نوع انسان اُس پر عمل پیرا ہو رہے ہیں۔ لیکن اِس منصوبہ بندی کا واضح تصور اُس کے ہاں موجود نہیں ہے۔ یہ ہیگل کی عقل یا حقیقت مطلقہ کی منصوبہ بندی سے مماثلت رکھتا ہے جس کی طرف تاریخ ہمیں لئے جا رہی ہے۔ جیسا کہ تاریخ ساز شخصیتوں کو کسی بات کی خبر نہیں ہوتی ہے کہ وہ کس محرک کے تحت کام کر رہی ہیں۔ اِس طرح کانٹ تاریخ کی منصوبہ بندی اور فطرت کی منصوبہ بندی کے مابین یکساں پہلو ڈھونڈھ رہا ہے۔

کولنگ ووڈ یہ سمجھتا ہے کہ کانٹ کے نزدیک تاریخ میں فطرت کی منصوبہ بندی دراصل انسانی اختیار یا آزادی کی نشو ونما ہے۔ یہاں عقل اور اختیار کا جو نظریہ کانٹ فطرت سے لیتا ہے۔ میرے خیال میں ہیگل نے اُس سے جو بہت کچھ اخذ کیا ہے۔

لیکن اگر ہم ماضی میں جائیں تو سینٹ آگسٹین اور بوسے (Bossuet)(1627-1704) بھی ہیگل پر اثر انداز ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں بوسے کے ہاں مشیت ایزدی اور ہیگل کے ہاں

(Reason) عقل دونوں کے کردار یکساں ہیں۔ اِن کے ہاں اور تعقلات کی بھی بہت مماثلت ہے۔ جہاں تاریخ ساز شخصیتیں یہ نہیں جانتی کہ تاریخ کی کون سی قوت اُنہیں کھینچ کر کہاں لئے جا رہی ہے۔ اپنے تیئں وہ اپنی خودغرضی اور ولولہ انگیزی کے تحت آگے بڑھ رہے ہوتے ہیں۔ لیکن بوسے کے ہاں مشیت ایزدی (Divine Providence) اور ہیگل کے ہاں عیاری عقل (Cunning of Reason) اُن سے یہ کام کروار ہی ہوتی ہے۔ بوسے کہتا ہے کہ بالآخر نہ صرف مقدس تاریخ بلکہ سلطنتوں کا عروج زوال کو بھی صرف اُس سری نظام کے تحت سمجھا جا سکتا ہے جو اُس کے پیچھے کام کر رہا ہے۔ اُس کے نزدیک صرف خدا ہی یہ جانتا ہے کہ ہر شے کو کس طرح اُس کے منشا کے مطابق طے پاتا ہے۔ اگر ہم تخصیصی علتوں کو ذہن میں رکھیں تو ہر چیز اور وقوعہ حیران کن ہے۔ لیکن واقعات ایک نظام کے تحت آگے بڑھ رہے ہیں۔

(Discourse translation. PP.404)

تاریخ نویسی کی یہی نشو ونما ہمیں ہیگل کے فلسفہ تاریخ تک لے جاتی ہے۔

فلسفیانہ تاریخ

ہیگل کا تیسرا منہاج فلسفیانہ تاریخ کا ہے۔ ہیگل کا یہ تاریخ کو دیکھنے کا اپنا انداز ہے۔ لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ درست نہیں ہے کہ ہیگل سے پہلے کسی نے یہ انداز اپنایا ہی نہیں تھا۔ گو اتنے جامع انداز سے نہیں لیکن پھر ہیگل سے پہلے کئی ایک مفکروں نے تاریخ نویسی کی اِس روشنی کو اپنایا تھا۔ اِن کا جائزہ ہم ہیگل پر تنقید کے پیراؤں میں لیں گے۔ پہلے ہم یہ دیکھیں کہ ہیگل خود کیا کہتا ہے۔

ہیگل کے نزدیک انسان کو جانوروں سے جو چیز ممیز کرتی ہے وہ فکر ہے اور فکر ہی تعقل عقل کے ذریعے تاریخ کو اپنے دامن میں سمیٹتا ہے۔ وہ کہتا ہے عقل کی اِس دنیا پر حکمرانی ہے اور تاریخ عالم ہمارے سامنے عقل کی کارفرمائی کا منظرنامہ پیش کرتی ہے۔ عقل کذا ہے محرک توانائی ہے اور وہ اِس کے لئے کسی خارجی عنصر کی محتاج نہیں اور اِس طرح اپنے افعال کی غایت بھی خود ہے۔ اُن کے حصول کے لئے وہ محرک توانائی بھی ہے۔ جو نہ صرف مادی وقوعات بلکہ تمام عالم روحانی یعنی تاریخِ عالم کی نمود میں بھی کارفرما ہے۔ اِس دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ عقل کا ہی پرتو ہے یعنی عقل

یہاں خود کو آشکار کر رہی ہے اور اِس کے سوا آشکار کرنے کے لئے ہے بھی کیا۔ اِس کا یہ ظہور ایک جاہ جلال لئے ہوئے ہے۔ عقل کا حتمی فیصلہ یہ ہے کہ تاریخ کے تار و پود کی نشوونما روحِ عالم کی طرف لازمی عقل سفر کی مرہونِ منت ہے۔

ہیگل اِس بات کو فلسفی انکساغورث (Anaxgoras) کی مثال سے سمجھاتا ہے اور عقل کے دائرہ عمل کے اطلاقی پہلو کی نشان دہی کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک انکساغورث کی طرح یہ سمجھ لینا ہی کافی نہیں ہے کہ عقل کی دنیا پر حکمرانی ہے۔ بلکہ اِس اصول کو وضع کرتے ہوئے اُسے دوسرے روابط اور وقوعات سے جوڑنا ہی اصل بات ہے یعنی اُس کا اطلاق اور مادی نمو بالکل دوسری بات ہے۔ سقراط نے بھی انکساغورث کی اِس کمزوری کی طرف اشارہ کیا تھا۔

اگر مذہبی صداقتوں کے حوالے سے بات کی جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا میں علت و معلول کا رشتہ حادثاتی یا اتفاقیہ نہیں ہے بلکہ یہ مشیت ایزدی کے تابع ہے جو خود بے پناہ قوت سے معمور حکمت ہے۔ جسے خود اپنے مقصد کی تکمیل کا احساس ہے۔ پھر ہیگل ایک دوسری بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بعض لوگ اپنی زندگی میں کسی بڑی تبدیلی کو مشیت ایزدی کے تابع سمجھ لیتے ہیں لیکن ایسا کرتے ہوئے پھر وہ انکساغورث والی غلطی دہراتے ہیں۔ کیونکہ اِس معاملے میں اُن کا اعتقاد صرف عام یقین یا ایمان کے مترادف ہے۔ یہ صرف بس ایمان ہے اور یہ اطلاق میں تبدیل ہوتا نظر نہیں آتا اور نہ ہی یہ اُنہیں یہ تاریخِ عالم میں کارفرما نظر آتا ہے۔ اِس طرح مشیتِ ایزدی پر اعتقاد کا یہ نظریہ ہمیں مطمئن نہیں کر سکتا۔ جب تک اعتقاد کو اُن سارے حالات پر لاگو نہ کیا جائے جس سے اُس کا واسطہ پڑتا ہے اور یہ دیکھیں کہ اُس کی عمل پذیری کے کیا ذرائع ہیں اور وہ تاریخی واقعات کیا ہیں۔ جن میں وہ خود کو آشکار کرتی ہے۔ کیونکہ ہمیں اُس کے حوالے سے واقعات میں ربط کو تلاش بھی کرنا ہے۔

روح، تاریخ اور اختیار

جرمن زبان میں Giest کا لفظ ذہن اور روح دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اِس لئے ہمیں ہیگل کے فلسفہ میں جب بھی اِس اصطلاح سے واسطہ پڑے گا۔ تو ہم اُسے جدید حوالے سے ذہن کے طور پر لیں تو بات زیادہ واضح ہو جائے گی۔

ہیگل کہتا ہے کہ تاریخِ عالم کا تعلق اقلیم روح سے ہے اور تاریخ عالم میں روح یا ذہن اپنی سب سے پائیدار حقیقت کے طور پر سامنے آتا ہے۔ اُس کے نزدیک یہاں اِس کے مختلف موضوعات سامنے آتے ہیں۔ یعنی خصلتِ روح کی مختلف حالتیں کیا ہے۔ روح کے تصور کے حصول کے کیا ذرائع ہیں اور ریاست بطورِ تجسیم روح کا تعقل کیا ہے۔

ہیگل کے نزدیک جیسے مادے کا جوہر ثقافت (Gravity) ہے اُس طرح روح کا جوہر اختیار یا آزادی (Freedom) ہے اور آزادی ہی روح کی صداقت واحدہ ہے۔ مادے کے برعکس روح کا مرکز اُس کی ذات میں ہے یعنی روح ''مشتمل بالوجود'' ہے اور یہی حقیقی اختیار ہے۔ یہ مشتمل بالوجود روح دراصل اپنی ہستی کی آگہی کا دوسرا نام ہے۔ آگہی میں دو چیزوں میں تفریق لازم ہے یعنی میں جانتا ہوں اور دوسرے میں کیا جانتا ہوں۔ خود آگہی اپنے اندر دونوں کو سموئے ہوئے۔ کیونکہ روح خود سے آگاہ ہے۔ ایک عمومی تعریف کے تحت ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تاریخِ عالم روح کا وہ اظہار ہے۔ جہاں وہ اپنی امکانی قوت کی جانکاری کے عمل میں مصروف ہوتی ہے۔ جیسے ایک بیج کی امکانی قوت میں ایک درخت کے طور پر پھیلنے کی تمام خصلت موجود ہوتی ہے۔

اب اِس اختیار یا آزادی کے تعقل کو ہیگل تاریخ کے حوالے سے مختلف اقوام پر لاگو کرتے ہوئے تاریخ میں اُن کے مقام کو متعین کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ اُس کے نزدیک مشرقی اقوام اِس سے آگاہ نہیں تھی۔ وہ نہیں جانتی تھیں کہ انسان بطورِ انسان با اختیار ہے۔ وہ اپنے حکمرانوں کو اِس انداز میں دیکھتی تھیں کہ وہ با اختیار ہے۔ لیکن اِس کا اختیار صرف متلون مزاجی، خونخواری اور جوش و جذبات کے والہانہ پن کے سوا کچھ بھی نہیں تھا۔ اِس طرح وہ شخص صرف استبداد کار (Despot) ہے با اختیار نہیں ہے۔ پھر وہ یونانیوں کے اختیار یا آزادی کی بات کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ وہ با اختیار تھے۔ لیکن اُن کی یہ آزادی شہریوں تک محدود تھی۔ غلام با اختیار اور آزاد نہیں تھے۔ پھر جرمن قوم کو مکمل طور پر با اختیار کہتا ہے کہ جہاں ایک فرد نے فرد کے طور پر خود کو با اختیار پایا۔ اِسے وہ عیسائیت اور فرد کا آزادی کی طرف سفر کی دین کہتا ہے۔

ہیگل یہ کہتا ہے اختیار کی نمود کے ذرائع یا عوامل جو تاریخ میں ظاہر ہوتے ہیں عمومی طور پر خارجی ہیں اور حیاتی دنیا میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے انسانی اعمال شخصی ضرورتیں، جذبوں، کرداری رجحانات اور ذاتی مقاصد کو پورا کرنے کی غرض سے تحریک پذیر

ہوتے ہیں۔اُس کے برعکس دوسری طرف فیاضی، بنی نوع انسان کی خدمت یا دوسروں کی بھلائی چند ایسے کام جو ذاتی غرض سے مستثنیٰ ہیں۔لیکن انسانی نسل کی تاریخ میں اُن کا حصہ نہ ہونے کے برابر ہے۔اِس لئے تاریخ میں اُن کا کردار بھی اہم نہیں ہے۔

دوسری طرف ولولہ انگیزی، ذاتی مقاصد کی تسکین انسانی اعمال کے بڑے محرکات ہیں۔ جب اُن کی بجا آوری کا وقت تو اصول، اخلاقی اقدار اور سماجی بندھن اُن کے سامنے ہیچ نظر آتے ہیں۔انہی خواہشات کے زیرِ اثر تاریخ میں المناک اور اندوہناک واقعات سے واسطہ پڑتا ہے۔ بظاہر ان کے پیچھے انسانی جذبہ اور خواہش کارفرما ہے۔لیکن جب ہم اِس پر غور کریں اور یہ کہیں کہ تاریخ وہ تختہ دار ہے۔جس پر لوگوں کی خوشیوں، ریاستوں کی حکمت اور افراد کی نیکیوں کو قربان کر دیا گیا تو بھی یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا کہ آخر کس اصول اور کس حتمی مقصد کے لئے ایسا کیا گیا۔

ولولہ اور ولولہ انگیزی (Passion)

انسان کی احتیاج، جبلت، طبع اور ولولہ انگیزی کی وہ قوتِ محرکہ ہے جو اُنہیں روبہ عمل کرتی ہے اور ایک معینہ وجود سے نوازتی ہے۔ ہر انسان کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اُس کا کوئی تو تعقل یا عمل صورت پذیر ہو۔ وہ اُس کے لئے ساری شخصیت اُس میں جھونک دیتا ہے۔ کیونکہ اُس کا مطمئن ہونا اُس کے حصول سے وابستہ ہوتا ہے۔اگر کوئی انسان کسی مقصد کے لئے پوری طرح سرگرم ہو جاتا ہے تو وہ اُس کا اپنا مقصد ہوتا ہے۔اِس طرح اُن کاموں کی تکمیل یا حصول اُس کی تسلی کا باعث بنتا ہے۔

بعض اوقات ایسے لوگوں پر الزام تراشی کی جاتی ہے کہ وہ اپنی ذات اور مفاد کے لئے کام کر رہے ہیں۔ ہماری نظر میں اُس وقت وہ بڑی منصوبہ بندی نہیں ہوتی جس کی آڑ میں وہ ذاتی مفاد کو پروان چڑھا رہا ہوتا ہے۔ ہیگل بار بار اِس بات کی طرف توجہ مبذول کرواتا ہے کہ کرداروں کے ذاتی مفادات کے بغیر کچھ پایہ تکمیل تک نہیں پہنچتا۔اگر ہم اِس مفاد کو جذبہ یا ولولہ کہیں تو باقی کاموں کو چھوڑ کر اِس مفاد کے تحت ایک فرد تمام ممکنہ قوت اور ارادے کے ساتھ ایک مقصد کے لئے سرگرم ہو جاتا ہے تو ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اِس دنیا کی معرکتہ الآ رائی بغیر جذبے

کے پایہ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتی۔ جذبے اور ولولے سے مراد ہیگل کی وہ انسانی سرگرمی ہے جو ذاتی مفادات کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے اور انسان پوری شد و مد کے ساتھ اُس کی تگ و دو میں لگ جاتا ہے اور باقی کام اُس کے سامنے ماند پڑ جاتے ہیں اور اُس کی راہ میں قربان کر دیئے جاتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک Passion کردار کا ایک خاص میلان ہے۔ یہ میلان نہ صرف ذاتی مفادات کا تحفظ کرتا ہے بلکہ من حیث المجموع گروہی اہداف کے حصول کے لئے بھی سرگرم رہتا ہے۔ لیکن اِن کے بہت سے ذاتی مفادات اور ولولہ انگیزی کی آڑ میں تاریخِ عالم تصور روح یا عقل کے عام مقصد کے حصول کے لئے اپنا باب کھول رہی ہوتی ہے۔ اور یہ مقصد اِس کے اندر مخفی ہوتا ہے اور یہ اِس کی تعمیر میں مضمر ہے۔ ایک مخفی جبلت کے طور پر اس کے ساتھ وابستہ ہے اور تاریخ کا تمام اِس غیر شعوری اضطراب کو دام آگاہی میں لانے کی طرف رواں دواں ہے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ارادی مفادات اور سرگرمیوں کا یہ اکٹھ ہی روح عالم کے مقصد کے حصول کے ذرائع ہیں جو اِسے دام آگاہی میں لاتے ہیں۔

یہاں رک کر یہ بات کرنا ضروری ہے کہ ولولہ (Passion) اور عقل روح یا ذہن (Giest) کا آپس میں کیا تعلق ہے۔ گو ہیگل یہ سمجھتا ہے کہ تاریخ کا منظر نامہ ولولہ انگیزی سے ترتیب پاتا ہے۔ لیکن اِس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے جیسا کہ کولنگ ووڈ بھی سمجھتا ہے کہ اِس میں عقل کی کارفرمائی نہیں ہے یا یہ سب کچھ عقل کے تحت نہیں ہو رہا۔ اُس کے نزدیک یہ سب عقل کے تابع ہے۔ وہ اِس لئے کہ عقل اِس ولولہ انگیزی کو اپنے مقاصد کو پورا کرنے کے لئے ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کر رہی ہے۔ (1978-116)

تاریخی شخصیات

اِس صورتِ حال میں تاریخ میں مختلف اعمال کی جامعیت ایک دوسری تصویر سامنے لاتی ہے۔ تاریخ ایسے عظیم لمحات سے پُر ہے جہاں مروجہ نظام اور قوانین اِن امکانی یا اتفاقیہ رونما ہونے والے واقعات سے متصادم ہو جاتے ہیں۔ جو کہ مروجہ نظام کی نفی کر رہے ہوتے اور ایسا کرتے ہوئے وہ مروجہ نظام کو تہس نہس کر کے رکھ دیتے ہیں۔ بالآخر تاریخ کے لئے یہی ناگزیر اور لازمی ہوتا ہے اور وسیع معنوں میں اُس وقت سود مند بھی ہوتا ہے۔ یہ امکانات تاریخ میں

حصول کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں اور اُن میں جو اصول کارفرما ہوتے ہیں وہ اُن سے قطعی مختلف ہوتے ہیں جن پر ریاست اور عوام کے استحکام کا انحصار ہوتا ہے۔ یہ اصول تخلیقی تصور کی نمو میں ایک لازمی مرحلہ ہے یہ اُس صداقت کا حصہ ہے جو خود اپنے حصول کی طرف گامزن ہے۔ تاریخ ساز شخصیات یا عالمی تاریخی افراد صرف وہ ہیں۔ جن کے مقاصد میں یہ اصول کارفرما ہوتا ہے۔

اِس سلسلے میں ہیگل جولیس سیزر، سکندر اعظم اور نپولین کی مثالیں دیتا ہے۔ اُس کے مطابق تمام تاریخی شخصیات کے مخصوص ذاتی مقاصد دراصل اُن بڑے تقاضوں کا حصہ ہوتے ہیں جو تاریخِ عالم کے ارادے کے تابع ہوتے ہیں۔ ایسے افراد تاریخ میں ہیرو کہلاتے ہیں اور یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جن کی قوت محرکہ اُن کے اندر سے پھوٹتی ہے ایسے افراد جس عام تصور کو منظرِ عام پر لا رہے ہوتے ہیں وہ اُن کے احاطہ شعور میں نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ہم اِن کی تاریخ پر ایک نظر دوڑائیں جن کی قسمت میں تاریخ کا کارندہ ہونا لکھا ہے تو یہ جان پائیں گے کہ خوشی اُن کے نصیب میں نہ تھی اُنہیں مسرت کے پُرسکون لمحات میسر نہ آ سکے۔ اُن کی تمام زندگی جدوجہد، ان تھک محنت اور صعوبتوں سے عبارت تھی اُن کی زندگی میں ولولہ انگیزی کے سوا کچھ بھی نہ تھا ایسے افراد جب اپنے مقصد کو پا لیتے ہیں تو ایسے گر پڑتے ہیں جیسے دانے سے چھلکا اُتر کر گر پڑتا ہے اور وہ پھر جلد مر جاتے ہیں جیسے سکندر اعظم یا قتل کر دیئے جاتے ہیں جیسے سیزر یا پھر نپولین کی طرح سینٹ ہلینا میں جلاوطن کر دیئے جاتے ہیں۔

یہ ہیرو صرف اپنے مقصدِ واحد کی تکمیل میں جٹے ہوتے ہیں اُن کی راہ میں باقی ہر شے ہیچ ہوتی ہے۔ اِس صورتِ حال میں عام مجوزہ نیک مقاصد یا قوانین اُن کی اپنی ولولہ انگیزی کی بھینٹ چڑھ جاتے ہیں۔ لیکن ایسی جلیل القدر ہستیوں کے پاؤں کے نیچے کئی معصوم پھول مَسلے جاتے ہیں۔ اُن کی راہ میں آنے والی ہر چیز پاش پاش ہو جاتی ہے۔ لیکن یہاں تاریخ کا عام تصور مخفی رہتا ہے۔ لیکن وہ اپنا کام کر جاتا ہے اُسے ہیگل ریاکاری عقل (Cunning of Reason) کا نام دیتا ہے۔ ریاکاری عقل ولولہ انگیزی کو اپنے لئے استعمال کر جاتی ہے اور وہ جو اُس کی نمو کے لئے کام کرتا ہے سزا بھی اُسے ہی ملتی ہے اور نقصان بھی وہی اُٹھاتا ہے۔ اِس طرح ہیگل کے نزدیک بہت سے منفی واقعات جو شر کے ضمن میں آتے ہیں اصل میں عقل کی نمو کا حصہ ہوتے ہیں اور تاریخ

کی نشو ونما میں اپنا کردار ادا کر رہے ہوتے ہیں۔ افراد اپنی خواہشات کو پورا کرتے ہوئے دراصل تاریخ عالم یا عقل کی کارفرمائی کا حصہ بنتے ہیں۔

ہیگل کے فلسفہ تاریخ کو سامنے رکھتے ہوئے اب ہم یہ موازنہ کر سکتے ہیں کہ باقی مقصدی تاریخی نظریات(Teleological Theories)اور ہیگل کے نظریئے میں کیا فرق تھا کہ وہ فلسفہ تاریخ کے ضمن میں نہیں آتے۔ اِس سلسلے میں ہم خصوصاً مسیحی تاریخ نویسی یا یورپی لحاظ سے مذہبی تاریخ نویسی کا حوالہ دے سکتے ہیں۔ جہاں ہیگل عقل کو تاریخ کا منظرنامہ کھولنے کا سبب بتاتا ہے اور ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ عیاری عقل اصل مقصد کو انسانوں سے مخفی رکھتی ہے اُسی طرح سینٹ آگسٹین اور دوسرے مذہبی تاریخ نویسی عیسائیت کے حوالے سے یہ بات کرتے ہیں کہ تاریخ کی نشو ونما میں خدا کا مقصد کارفرما ہے اور ساری تاریخ اس مقصدیت کی طرف رواں دواں ہے، جو خدا نے متعین کیا ہے ہر شخص اپنے طور پر جانتا ہے کہ وہ کیا کر رہا ہے لیکن وہ یہ نہیں جانتا اُس کے ایسا کرنے میں کیا راز ہے یا وہ جو کچھ کر رہا ہے وہ کیوں کر رہا ہے۔ اُن کے نزدیک وہ ایسا اِس لئے کر رہا ہے کہ خدا نے اُس کے لئے یہی چاہا ہے اور یہی راستہ مقرر کیا ہے۔(Collingwood 1978.48)

بعض اوقات سینٹ آگسٹین کے فلسفہ تاریخ اور مشیت ایزدی کو ہیگل کی عقل کی کارفرمائی کے ساتھ مماثلت دی جاتی ہے وہ یوں کہ اُن کا انجام ایک ہی ہے یعنی یہ سب تصور مطلق اور خدا کی طرف سے متعین کردہ راہ کو اپنائے ہوئے ہیں لیکن مشیت ایزدی والے نظریئے کے حوالے سے ہیگل انکساغورث والی مثال سے واضح کر چکا ہے۔ ہیگل کے سامنے کوئی واضح مقصد نہیں ہے۔ لیکن وہ عقل کی Unfolding کی مسلسل بات کرتا ہے جو دنیا کے واقعات میں کھل رہی ہے۔ لیکن وہ انسانوں کی اجتماعی عقل اور (Totality) کی بات کرتا ہے اُس کے لئے عقل ہی یہ قوت محرکہ ہے۔ بعض اوقات وہ اِسے جرمن ریاست کی شکل میں ایک تکمیل کی صورت میں دیکھتا ہے جیسے End of History انتہائے تاریخ بھی کہا جاتا ہے۔

لیکن ایک سوال جو مختلف نقادوں کے ایجنڈے پر موجود رہتا ہے وہ یہ کہ کیا ہیگل نے جو کچھ دیا وہ سب اُس کا اپنا تھا اور اِس سے پہلے یہ بات کسی نے نہیں کہی۔ تو جیسا کہ کولنگ ووڈ کہتا ہے کہ عالمی تاریخ کا نقطہ نظر اُس نے ہرڈر (Herder) سے لیا۔ اور پھر جو اختیار اور آزادی کی بات ہے اور سماجی سطح پر اخلاقی عقل کے طور پر سامنے آتے ہیں اور اِس سوال کا جواب دیتی ہے کہ

ریاست کیسے وجود میں آئی اُسے کانٹ کے قریب لے جاتا ہے اور اِسی طرح جو عقل کی خود آگاہی کا نظریہ ہے وہ فشٹے سے مستعار لیا ہوا ہے۔ یہ جو مشیت ایزدی کی بات اُس پر سڈنی ہک یہ سمجھتا ہے گو ہیگل تصورِ مطلق کی بات کرتا ہے لیکن اُس کے نزدیک ہیگل کے حوالے سے تمام تاریخ خدا کی خودنوشت سوانح عمری ہے۔(Hook-1971-36)

کتابیات

1. Collingwood, R.G., *The Idea of History,* Oxford London, 1978.
2. Hegel, G.W.F., Translated by Sibree, *The Philosophy of History,* Prometheus Book N.Y. 1991.
3. Hook, Sidney., *From Hegel to Marx* Aun Arbor Michigan, 1971.
4. Copleston, S.J., *A History of Philosophy Vol.II,* Search Press London, 1976.
5. Russel, Bertrand., *A History of Western Philosophy,* Routledge London, 1996.
6. Fuidloy J.N., Hegel, *A Re-examination,* Oxford N.Y. 1976.
7. Taylor Charles., Hegel Cambridge University Press, 1977.
8. Fredrick C. Beiser., *The Cambridge Companion to Hegel,* Cambridge University Press 1995.
9. Lowith Karl., *Meaning in History,* Phoenix Book University of Chicago Press.
10. Mahaffy, J.P., *Social Life in Greece,* London, 1925.
11. Strabo., *Geography Loeb* Library.

سائنس کی تاریخ نویسی

ڈاکٹر انیس عالم

رجحانات(Abstract)

سائنس کی تاریخ نویسی میں دو بڑے رجحانات ہیں۔

اول: داخلیت(Internalism)

دوم: خارجیت(Externalism)

خارجیت، جس میں سائنس کی ترقی کو زمانے کے معاشی، ثقافتی، سماجی، مذہبی اور سیاسی حالات سے جوڑ کر دیکھا جاتا ہے، کی بھی کئی ذیلی شاخیں ہیں جن میں سائنس کی سماجیات، نوآبادیاتی سائنس، سائنس کے بارے میں نسوانی نکتہ نظر میں سائنس کی تاریخ کو محض سائنسی نظریات کی ترقی تک محدود رکھا جاتا ہے۔ نصابی کتابوں میں اکثر داخلیت کا نکتہ نظر ہی اپنایا جاتا ہے۔

برصغیر میں سائنس کی تاریخ نویسی ترقی کر رہی ہے جبکہ پاکستان کے اکیڈمک حلقوں میں اس کا وجود ڈھونڈے سے بھی نہیں پایا جاتا۔

سائنس کی تاریخ نویسی۔ برصغیر میں

کئی سال پہلے میں نے پاکستان میں سائنس کی تاریخ پر ایک کتاب لکھنے کا ارادہ کیا لیکن جلد ہی اندازہ ہوا کہ جس طرح تاریخ نویسی میں بہت سے رجحانات سامنے آئے ہیں اسی طرح سائنس کی تاریخ نویسی میں بھی کئی نئی جہتوں کو متعارف کروایا گیا ہے۔ ابتدا میں سائنس کی تاریخ

بھی سائنسی نظریات، سائنس دانوں اوران کے کارناموں کی تاریخ ہوتی تھی۔اس کی ایک اولین مثال برطانوی مصنف ولیم وہیول(William Whewell) کی کتاب''استقرائی سائنس کی تاریخ'' (History of Inductive Sciences) ہے جواس نے 1837ء میں شائع کی۔اس کتاب میں سائنس کا ایک مخصوص تصوراختیار کیا گیا تھا جس کے مطابق وہی علوم سائنس کہلائے جو تجربی طریقہ کار سے حاصل کی ہوئی معلومات سے بذریعہ استقرائی عمل وضع کیے گئے ہوں۔مزید برآں مصنف کے مطابق سائنس کی ترقی خوداپنی خلقی تحریک کی وجہ سے خطی انداز میں ہوتی ہے مثلاً گیلیلیو(Galileo) کے قوانین حرکت کی دریافت کے بعد میں نیوٹن کے قوانین کی دریافت ممکن ہوئی اور نیوٹن کے بعد ہی آئن سٹائن کی دریافتیں ممکن ہوسکیں۔سائنس کی دریافتوں اوران کی ترقی کو سیاق وسباق سے جدا کر کے دیکھا گیا تھا۔اس طرح سائنس دانوں کی تخلیق کو ان کے سماجی، سیاسی، ثقافتی اور مذہبی پس منظر سے آزاد تصور کیا گیا تھا۔مزید برآں وہیول نے غیر یورپی ممالک میں تخلیق پانے والی سائنس کو بھی اس قابل نہ سمجھا کہ اسے تاریخ سائنس کا حصہ بنایا جائے۔وہیول کی کتاب میں اس طرح ایک یورپی (Eurocentric) نکتہ نظر اختیار کیا گیا ہے۔یہ اندازنظرداخلی(Inernalist) کہلایا۔

وہیول کی کتاب کو سامنے رکھتے ہوئے لیکن اس کا اندازفکر اپناتے ہوئے ہندوستانی مؤرخ بی این سیل(B.N. Seal) نے 1915ء میں اپنی کتاب'' The Positive Science of Ancient Hindus'' شائع کی۔تقریباً اس دور میں پہلی عالمی جنگ کے دوران بلجیم سے امریکہ میں منتقل ہوئے تاریخ دان جارج سارٹن نے وہیول کی کتاب کے برخلاف ایک ضخیم تاریخ عالمی سائنس پر کام شروع کیا۔سارٹن پہلے ہارورڈ یونیورسٹی میں اور 1920ء کے بعد سے واشنگٹن کے کارنیگی انسٹی ٹیوشن کے شعبہ تاریخ سے منسلک رہا۔اسے امریکہ میں ''تاریخ سائنس'' کا بانی سمجھا جاتا ہے۔اس نے تین جلدوں میں تاریخ سائنس تحریر کی جس میں سائنس کو ایک مشترک انسانی ورثہ سمجھتے ہوئے کرہ ارض کے مختلف علاقوں میں تخلیق کی ہوئی سائنس کا احاطہ کیا گیا۔سارٹن نے تاریخ سائنس کو مختلف عہدوں میں تقسیم کیا۔ہر عہد پچاس سالوں پر محیط ہے۔ہر عہد کے ساتھ وہ ایک مرکزی کردار کو منتخب کرتا ہے۔اس طرح 500-450B.C افلاطون(Plato) کا دور ہے، جس کے بعد ارسطو(Aristotle)، اقلیدس(Euclid) اورارشمیدس(Archimedes)

کے ادوار یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ 750 سے 1150 بعد از مسیح کا زمانہ بالترتیب جابر بن حیان، خوارزمی، رازی، سعودی، ابوالانا، البیرونی اور عمر خیام کے ادوار پر محیط ہے۔ ساڑھے تین سو سال کے اس عرصے میں عالم اسلام کے عرب، ترک، افغان اور فارس نژاد کیمیادان، الجبرادان، طبیب، جغرافیہ دان، ریاضی دان، طبیعیات دان اور فلکیات دان سائنس کی عالمی سطح پر چھائے ہوئے تھے۔ بارھویں صدی عیسوی سے پہلے مغربی نام سامنے آنے لگتے ہیں لیکن پھر بھی ڈھائی سو سال تک عالم اسلام کے مفکر ابن رشید، نصیرالدین طوسی اور ابن نفیس اپنے اعلیٰ مقام کے ساتھ ممتاز رہتے ہیں لیکن پندرھویں صدی کے بعد مغرب کے سائنس دان عالم سائنس پر مکمل غلبہ حاصل کر لیتے ہیں حتیٰ کہ اب سکول کالجوں میں سائنسی علوم کی نصابی کتابوں میں جگہ پانے والے سائنس دانوں میں غیر مغربی ممالک کے سائنس دانوں کا ذکر نایاب ہے۔ سارٹن کی تاریخ سائنس اس کی کوئی توجیہہ پیش نہیں کرتی اور نہ ہی سائنسی تخلیقات کا سیاسی، معاشی، ثقافتی و مذہبی پس منظر سارٹن کی کتاب کا موضوع ہیں۔ سارٹن سائنس کی تاریخ کو سائنسی حقائق و نظریات کی تاریخ کے طور پر تحریر کرتا ہے۔

جارج سارٹن نے تاریخ سائنس کا ایک علمی جریدہ "ISIS" اور ایک سالنامہ "OSIRIS" کے نام سے جاری کیے، یہ دونوں جرائد ابھی تک باقاعدگی سے شائع ہوتے ہیں۔

1931ء میں سائنس کی تاریخ نویسی میں ایک نئی جہت متعارف کروائی گئی۔ لندن میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی تاریخ کی دوسری بین الاقوامی کانگریس منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس میں پہلی بار ایک بڑے روسی وفد نے شرکت کی جس کی رہنمائی لینن کے قریبی ساتھی نکولائی بخارن نے کی اور جس میں مشہور جنیاتی ماہر (Geneticist) واوی لاو (Vavilou)، ریاضی دان کولیمن (Coleman) اور طبیعیات دان بورس ہیزن (Boris Hazen) بھی شامل تھے۔ بخارن نے سائنس کی تاریخ نویسی کا مارکسی نکتہ نظر پیش کیا۔ مارکس کے مطابق "مادی زندگی کی پیداوار کا طریقہ کار معاشرتی زندگی کے سماجی، سیاسی اور فکری عمل کا تعین (Condition) کرتا ہے۔" بخارن کے مطابق تاریخ نویسی کے روایتی نظریات لوگوں کی تاریخی سرگرمیوں کا منبع و ماخذ محض ان کے فکری محرکات میں ہی دیکھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ ان محرکات کی اصل بنیاد کی شناخت نہیں کر پاتے۔ نتیجتاً تاریخی واقعات کی توجیہہ محض انسانوں کی انفرادی فکری تحریک سے کی جاتی ہے۔ اس

طرح تاریخ میں کسی قسم کے معروضی قوانین کی نشاندہی کا امکان معدوم ہو جاتا ہے۔''خیال دنیا پر حکومت کرتے ہیں''۔ تاریخ کا بہاؤ انفرادی قابلیت، لیاقت اور محرکات سے معین ہوتا ہے ''شخصیت تاریخ کی خالق ہے''۔ مارکسی نظریہ اس خیال کی بھی نفی کرتا ہے جس کے مطابق تاریخ کا موضوع عوام الناس نہیں بلکہ جینیوں (Genius) کی شخصیات ہوتی ہیں۔ اس نکتہ نظر کا نمائندہ کارلائل ہے جس کے مطابق ''تاریخ عظیم لوگوں کی کہانی ہے''۔ حکمران طبقے کے خیالات و تصورات ہر تاریخی دور میں غالب تصورات رہے ہیں۔ حکمران طبقہ اپنے تصورات کو تمام اولین تصورات سے ممتاز کرنے کے لیے انھیں ابدی سچائیوں کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اپنے اقتدار اور حاکمیت کا دوام وہ اپنے تصورات کے ابدی و ازلی اعلیٰ معیار پر رکھتا ہے۔ بخارن کا مقالہ مارکسی نکتہ نظر کی ایک بہترین مثال تھا لیکن کانفرنس میں سب سے زیادہ نزاعی اور مؤثر مقالہ روسی طبیعیات دان بورس ہیزن نے پیش کیا جس کا عنوان تھا ''نیوٹن کی 'پرنسپیا' کی سماجی اور معاشی جڑیں'' (The Social and Economic Roots of Newton's 'Principia')۔ بورس ہیزن نے اپنے مقالہ میں نیوٹن کے دور جس کے دوران انگلش خانہ جنگی (1660-1692) ہوئی کی معیشت، ٹیکنالوجی (بالخصوص کان کنی)، آلات حرب، مواصلات، آبی ذرائع نقل و حمل، جنگ کے دوران اختیار کی جانے والی تقسیم کار اور دور مار کرنے والی توپوں کے استعمال کا تجربہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ نیوٹن کی طبیعیات میں زیر مطالعہ لائے جانے والے مسائل کی اصل بنیاد اس زمانے کے معاشی و تکنیکی مسائل میں ہے اور جن کے حل کے لیے ابھرتی ہوئی انگلش بورژوازی سرگرم تھی۔

بورس ہیزن کے مقالے نے بہت سے سائنس دانوں کو براہ راست متاثر کیا۔ گو پیشہ ور سائنس کی تاریخ کے ماہرین نے اس کا براہ راست اثر قبول نہیں کیا لیکن بالواسطہ طور پر سائنس کی تاریخ نویسی میں سائنس اور سائنس دانوں پر ان کے دور کے معاشی، سماجی، ثقافتی اور فلسفیانہ ماحول اور افکار کا اثر قبول کر لیا گیا۔

مارکسی نکتہ نظر کو اپنانے والے برطانوی طبیعیات دان جے۔ ڈی برنال (J.D. Bernal) نے اپنی مشہور زمانہ سائنس: تاریخ کے آئینہ میں (Science in History) 1954ء میں تحریر کی۔ جوزف نیڈہام (Joseph Needham) نے اپنی معرکتہ الارا تصنیف ''چین میں سائنس اور تہذیب'' (Science and Civilization in China) لکھنی

شروع کی جس کی پہلی جلد 1957ء میں شائع ہوئی۔ اب تک اس تصنیف کی سات جلدیں چودہ حصوں میں شائع ہو چکی ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے برطانوی مؤرخین تاریخ سائنس جے۔ جی۔ کراؤتھر (J.G. Crowther)، ہائمن لیوی (Hymen Lavy) نے بھی اہم تواریخ سائنس لکھیں۔

سائنس کی تاریخ نویسی کی اس جہت کو خارجیت (Externalism) کا نام دیا گیا۔ گو خارجیت کی ابتدا تو مارکسی تھی لیکن بعد کے غیر مارکسی مصنفین نے اس جہت کے انقلابی عنصر کا خارج کر کے اسے بھی ایک عام فکری رجحان میں تبدیل کرنے کی کوشش کی ہے۔ جس میں سب سے قابل ذکر امریکن رابرٹ کے مرٹن (Rober K. Merton) ہے جس کو ایک طرح سے سائنس کی سماجیات (Sociology of Science) کا بانی کہا جاتا ہے۔ مرٹن نے ہیزن کے مقالے کے بعد سے قابل ذکر تصانیف تحریر کیں جن میں ہیزن کے استدلال کو زیادہ نفاست سے پیش کیا گیا ہے۔ مرٹن نے اپنی تصانیف میں تجربی اور مقداری طرز تحقیق کو فروغ دینے کی کوشش کی جس سے سائنس پر خارجی اثرات کا اظہار زیادہ مؤثر انداز میں ظاہر کیا جا سکے۔ مرٹن اپنی تحقیقات میں بورس ہیزن کے مقالے کی اہمیت کا ہمیشہ ممنون رہا۔

برصغیر میں سائنس کی تاریخ نویسی

سولھویں صدی سے یورپی تاجر اور مبلغین نے برصغیر کے علاوہ چین اور دوسرے مشرق بعید کے ممالک میں آنا جانا شروع کیا۔ مبلغین کے ایک گروہ جسے یسوعیوں (Jesuits) کے نام سے جانا جاتا ہے، مشرقی ممالک میں موجود علمی خزانے کو جمع کرنا شروع کیا۔ فلسفہ، مذہب، ریاضی، فلکیات، علم نجوم اور طب پر تصانیف کو جمع کیا گیا اور انھیں یورپ بالخصوص فرانس میں شائع کیا گیا۔ یسوعیوں کے علاوہ برطانوی اور فرانسیسی مستشرقوں نے برصغیر کے روایتی علوم کو جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ ان کے زیر اثر ہندوستانی کیمیادان پی۔ سی۔ رائے (P.C. Ray) نے خارجیت کے نکتہ نظر سے بیسویں صدی کے آغاز میں برصغیر میں سائنس کی سماجی تاریخ کے موضوع پر پہلی تاریخ لکھی جس کا نام تھا "ہندو کیمیا کی تاریخ" (A History of Hindu Chemistry)۔ اور جس کی دو جلدیں بتدریج 1902ء اور 1908ء میں شائع ہوئیں۔ یہ زمانہ برصغیر میں قومی بیداری کا تھا۔

آزادی کی خواہش جڑ پکڑ چلی تھی اوراس کا اظہار مختلف مرحلوں پر سیاسی، ثقافتی اور سماجی سرگرمیوں میں ہو رہا تھا۔اس دور میں لکھی گئی عمومی تواریخ کی طرح برصغیر میں سائنس کی تاریخ کو بھی نیشنلسٹ حوالے سے لکھا جا رہا تھا۔رے کی تاریخ سائنس کے علاوہ وہیول کے نکتہ نظر کو اپناتے ہوئے بی۔این ۔سیل نے "The Positive Sciences of the Ancient Hindus" 1915ء میں شائع کی ۔سیل اور رے جیسے اہم لوگوں نے برصغیر میں سائنس کے فروغ کے لیے ثقافتی فضا ہموار کی ۔یونیورسٹیوں میں سائنس کی تدریس و تحقیق شروع کرنے پر زور دیا گیا۔ نوآبادیاتی حکومت سے آزاد سائنسی تدریس و تحقیق کے ادارے قائم ہوئے۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں جمشید جی ٹاٹا نے بنگلور میں پوسٹ گریجوایٹ تحقیقی ادارہ ''انڈین انسٹی ٹیوٹ آف سائنسز(Indian Institute of Sciences)'' قائم کیا۔

بیسویں صدی کے پہلے نصف میں سائنس کی تاریخ کا ڈسپلن (Discipline) برصغیر میں قائم ہوگیا۔1927ء سے 1940ء کے درمیانی عرصے میں اے۔این سنگھ اور بی ۔ دتا نے برصغیر میں ریاضی کی تاریخ پر اعلیٰ درجہ کا کام کیا لیکن ان کا کام داخلیت(Internalism) کے حوالے سے تھا۔معاشی، ثقافتی، سیاسی اور مذہبی اثرات کا کوئی ذکر نہ تھا۔

1947ء میں برصغیر آزاد ہوا۔نوآبادیاتی قوت رخصت ہوئی۔ ہندوستان اور پاکستان دو آزاد ملک بن کر ابھرے۔سائنس کی تاریخ کے سلسلے میں جو پیش رفت بیسویں صدی میں ہوئی تھی وہ ہندوستان میں تو اور آگے بڑھتی گئی لیکن پاکستان میں سائنس کی تاریخ نویسی کو ایک بہت بڑا دھچکا لگا اور بطور ایک ڈسپلن کے پاکستان میں سائنس کی تاریخ نویسی کی کوئی ترقی نہ ہوسکی۔

ہندوستان میں اس کے برخلاف سائنس کی تاریخ پر کام بہت آگے بڑھا۔سائنس کی تاریخ کو باقاعدگی دینے کے لیے دو سائنسی اکیڈیمیاں آگے آئیں۔نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف سائنسز آف انڈیا جو بعد میں انڈین نیشنل سائنس اکیڈمی میں تبدیل ہوئی اور کونسل آف سائنٹیفک اینڈ انڈسٹریل ریسرچ (CSIR) نومبر 1951ء میں یونیسکو کے تعاون سے نیشنل انسٹیٹیوٹ آف سائنسز آف انڈیا نے ایک سمپوزیم کا انعقاد کیا جس میں انڈیا میں سائنسز کی ایک جامع تاریخ لکھنے کا فیصلہ کیا گیا جس میں سائنس کی تاریخ کو علاقے کی سماجی، ماحولیاتی اور معاشی تاریخ سے جوڑ کر دیکھا گیا۔

1966ء میں انڈین نیشنل سائنس اکیڈمی (INSA) نے تاریخ سائنس کے ایک جریدے

(Indian Journal of the History of Sciences)انڈین جرنل آف دی ہسٹری آف سائنسز کا اجرا کیا۔ اس رسالے میں خارجیت اور داخلیت دونوں ہی نکتہ نظر جگہ پاتے ہیں۔ سائنس کی سماجی تاریخ میں دو اور اہم نام ہیں جنھوں نے برصغیر میں سائنس کی تاریخ کو اس کے ثقافتی، مذہبی، سیاسی اور معاشی پس منظر میں دیکھا ہے۔ دیبی پرشاد چٹوپادھیا (Debi Prasad Chattopadyyaya) نے اپنی تصانیف میں ثابت کیا ہے کہ عہد قدیم کے برصغیر میں فلسفہ کے مادیت کے سکول (Materialist School) جیسے لوک یاٹا (Lokyata) اور بعد کے آیورویدک برصغیر میں دنیا کو سائنسی نکتہ نظر سے سمجھنے کے لیے فکری فریم ورک فراہم کرتے ہیں۔ لیکن یورپ کی طرح برصغیر میں بھی حکمرانوں کی سرپرستی میں مذہبی کٹرپن نے سائنسی طرز فکر کی بیخ کنی کی۔ عبدالرحمٰن نے عہد وسطی کے برصغیر میں سائنس کے عمل کو ضبط تحریر کیا اور سائنس پر عہد وسطی کے سیاسی، سماجی پس منظر اور کونیات کے اثر کو آشکار کیا۔

عبدالرحمٰن نے انڈین کونسل آف سائنٹیفک اینڈ انڈسٹریل ریسرچ (ICSIR) کے تحت ایک ذیلی ادارہ NISTADS (National Institute for Science, Technology and Development Studies) قائم کیا جس نے سائنس اور ٹیکنالوجی کی تاریخ کو سیاسی، ثقافتی، معاشی پس منظر میں ترقی کے عمل کے ساتھ منسلک کر کے دیکھا ہے۔

عبدالرحمٰن کے علاوہ اس ادارے کے دھروورائنہ (Dhruv Raina) سید عرفان حبیب (Syed Irfan Habib)، نے بھی سائنس کی تاریخ پر بہت اہم کام کیا ہے۔

ساتویں دہائی میں سائنس کی تاریخ نویسی میں نوآبادیاتی سائنس کی جہت کا تعارف کروایا گیا۔ اس میدان کے ایک ماہر دیپک کمار (Deepak Kumar) کے مطابق ''نوآبادیاتی سائنس'' ایک ماتحت (Dependent) سائنس ہے جس میں اطلاقی سائنس میں نتیجہ خیز تحقیق، محض تجسس کی بنا پر کی جانے والی بنیادی سائنس کی تحقیق پر فوقیت رکھتی ہے۔'' نوآبادیاتی ممالک میں اور برصغیر میں نوآبادیاتی دور میں سائنس کو صرف اسی نکتہ نظر سے بہتر سمجھا جاسکتا ہے۔ دیپک کمار کی کتاب سائنس اور راج 1857-1905، (Science and the Raj: 1857-1905) پہلی دفعہ 1995 میں شائع ہوئی۔ اس طرز فکر کو اختیار کرتے ہوئے

ظہیر بابر نے اپنی کتاب "The Science of Empire" شائع کی۔

نوآبادیاتی سائنس کے علاوہ سائنس کی تاریخ نویسی میں ایک جہت پس جدیدیت (Postmodernism) تاریخ سائنس کی ہے جس کے برصغیر میں مبلغ اشیش نندی (Ashish Nandy) ہیں۔ اس طرز فکر کو گیان پراکاش (Gyan-Prakash) نے اپنی کتاب "جدید انڈیا کی سائنس اور تخیل" میں بڑی خوبصورتی سے استعمال کیا ہے۔

مختصراً ہندوستان میں تاریخ نویسی اور عمومی طور پر سائنس کی تاریخ نویسی خاص طور پر اچھی حالت میں ہیں۔ سائنس کی تاریخ مختلف جہتوں میں لکھی جارہی ہے۔ بڑی کانفرنسیں باقاعدگی سے منعقد ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف پاکستان میں تاریخ نویسی کے ساتھ ساتھ سائنس کی تاریخ پر تحقیقی کام تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔

پاکستان میں سائنس کی تاریخ لکھتے ہوئے ہمیں برصغیر میں سائنس کی تاریخ سے ناطہ جوڑنا ہوگا۔ سائنس کو سائنس دانوں کو اور ان کی سرگرمیوں کو پاکستان کے ثقافتی، معاشی، مذہبی اور سیاسی سیاق وسباق سے ملاکر دیکھنا ہوگا۔ اس میدان میں برصغیر اور باقی دنیا میں ہونے والی تحقیق کو سمجھ کر اپنانا ہوگا۔ پاکستان میں سائنس کے فروغ، عدم فروغ کو عالمی سرد جنگ، اس میں پاکستان کے کردار، افغان خانہ جنگی میں پاکستان کے کردار اور اس کے نتیجے میں فروغ پانے والی مذہبی عدم رواداری کے پس منظر میں دیکھنا ہوگا۔

حوالہ جات

1. William Whewell, 1837, History of Inductive Science, From the Earliest to the Present Times. 3 Vols. London.
2. B.N. Seal, 1915, The Positive Sciences of the Ancient Hindus, London.
3. George Sarton, (1927-47), Introduction to History of

Sciences, 3 Vols, Williams or Wilkins, Baltimore.

4. N.I. Bukharain etal, Science at the Grossroads (1931), 2nd Edition (London,1971)

5. a) J.D Bernal, Science in History, 1954), London.

   b) Joseph Needham, etal (1954-), Science and Civilization in China, 7Vols, 14 parts, Cambridge University Press.

6. Robert K. Merton, Science, Technology and Society in Seventeenth Century England (1938), New York (1970).

7. P.C. Ray, (1902 & 1908), A History of Hindu Chemistry, Calcutta, Vols 2.

8. S. Irfan Habib and Dhruv Raina, (Ed), Sitiuating the History of Science: Dialogues with Joseph Needham. OUP, India (1999).

9. a) Debi Prasad Chattopadhyaya, 1959, "Lokyata: A Study in Ancient Indian Materialism.

   b) 1977, Science and Society in Ancient India.

   c) (Ed)(1991), History of Science and Technology in Ancient India.

10. a) Abdur-Rehman, 1982, "Science and Technology in Medieval India, in D. Chattopadhyaya

    b) (Ed) History of Indian Sciences, Technology and Culture AD 1000-1800, OUP, VOl-III, Part I of the multivolume Project of Indian Science, Philosophy and

Culture Series.

11. S. Irfan Habib and Dhruv Raina, "Domesticating Modern Science", 2004, Tulika, Delhi.

12. Deepak Kumar, "Science and the Raj", OUP, India, 1995.

13. Zaheer Babur, "The Science of Empire", SUNY Press, 1996.

14. Gayan Prakash, Another Reason: Science and The Imagination of Modern India, Princeton University Press (1999).

15. a) D.M.Bose et.al (Ed), A Concise History of Science in India.

b) Ashok Jain et.al (ed), Fifty Years of Science and Technology in India

ہندوستان میں سائنس کی تاریخ سے متعلق شائع ہونے والے جریدے

c) "Indian Journal of History of Science", Indian National Science Academy.

d) "Science, Technology and Society", Sage Publication, Delhi.

نوآبادیاتی دور میں فنِ تعمیر کی تاریخ نویسی

پرویز ونڈل
ترجمہ: مقتدا منصور

آج کے دور کو بعد از نوآبادیاتی دور کہنا اس لئے غلط ہے کیونکہ آج بھی طریقۂ حکمرانی، ثقافتی کنٹرول کی میکانیت اور استحصال کا سابقہ نوآبادیاتی نظام قائم ہے۔ حکمران طبقات آج بھی اپنی پوری طاقت کے ساتھ ثقافتی اقدار کے نام پر، تاریخ اور مذہب کی بنیاد پر انسانوں کو تقسیم کر کے انکی شناخت کو مسخ کرتے ہوئے مغرب کے معاشی مفادات کو فروغ دیتے ہیں اور ان کا تحفظ کرتے ہیں۔ صورتحال یہ ہے کہ آج بھی جنوبی ایشیائی آرکیٹیکچر کی نوآبادیاتی تشریحات ہندوستان اور پاکستان کی یونیورسٹیوں میں پڑھائی جاتی ہیں اور مقامی آرکیٹیکٹ خوشی خوشی مختلف تبدیلیوں کے ساتھ مغربی طرزِ تعمیر کی نقل تیار کرتے ہیں۔ البتہ کچھ آرکیٹیکٹ یا تو اپنے ضمیر کو مطمئن کرنے یا پھر اپنے گاہکوں کے اصرار پر مغربی طرز تعمیر میں انتہائی بھونڈے انداز میں کوئی محراب یا گنبد ڈال کر اسے ہمارا روایتی آرکیٹیکچر قرار دیدیتے ہیں۔ میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ بے عقلی پر مشتمل جدیدیت اور روایات کی بدنما نقالی، دونوں ہی نوآبادیاتی دور میں وضع کردہ تاریخ نویسی کا تسلسل ہیں۔

جان اسٹوارٹ مل، ایک نامور لبرل محقق اور جمہوری حقوق کا علمبردار فلسفی رہا ہے لیکن اس نے ہندوستان کے لئے کبھی نمائندہ حکومت کی وکالت نہیں کی، حالانکہ اس نے انڈیا میں بھی کام کیا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ ہندوستانیوں کو نسلی طور پر نہ سہی مگر تہذیبی طور پر انگریزوں سے کمتر

تصور کرتا تھا۔ مل کوئی بیوقوف شخص نہیں تھا، وہ اچھی طرح جانتا تھا کہ ہندوستان نے فلسفے اور آرٹ کے میدان میں وسیع تر کامیابیاں حاصل کی ہیں۔ لہٰذا وہ اس کوشش میں رہا کہ ہندوستان کے کروڑوں افراد پر مٹھی بھر افراد کے نوآبادیاتی اقتدار کو قائم رکھنے کا جواز مہیا کرے۔

نوآبادیاتی حکمرانوں نے ہندوستانیوں کا مطالعہ اور ان کے ماضی کی تعبیر اس طرح کی کہ گویا یہ لوگ صرف اپنے عقائد میں دلچسپی رکھتے تھے اور صرف اپنے ماضی میں زندہ رہتے تھے جو کہ غیر واضح اور جہالت پر مبنی تھا۔ ہندوستانیوں کے لیے کیا بہتر ہے یہ جاننے کے لیے انہیں وسیع اتالیقی کی ضرورت تھی۔ ہندوستان کے زبردست منظر نامے کو نظر انداز کرتے ہوئے انہوں نے ہندوستان اور ہندوستانیوں کے بارے میں اپنے اس تصور کا اطلاق مختلف مذہبی گروپوں (ہندو، مسلمان، جین، بدھ وغیرہ) پر کرنے کے ساتھ ساتھ تمام لسانی گروپوں (پنجابی و بنگالی وغیرہ) پر بھی کیا۔ یہ نوآبادیاتی نظام کی مادی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ فکری بلوغت، تخلیقی صلاحیت، سائنسی نقطہ نظر سے صرفِ نظر کرے کیونکہ یہ بغاوت کی آبیاری کرتے ہیں۔

نوآبادیاتی نظام کے بعد صورتحال زیادہ خراب ہو جاتی ہے۔ مغرب کی ثقافتی بالادستی مقامی لوگوں کو بغیر سوچے سمجھے مغرب کی اندھی تقلید یا پھر ماضی کے فلسفے اور شناخت میں پناہ لینے پر مجبور کرتی ہے۔ استعماری قوتیں اس رویے کو پسند کرتی ہیں اور انکی کاسہ لیس ریاستیں اپنے عوام میں اسے فروغ دیتی ہیں۔ ہماری نوآبادیاتی وراثت یہ ہے کہ لوگ ماضی میں رہیں اور موجودہ جمودی صورتحال تبدیل نہ ہونے پائے۔

ہندوستان کی تشریح نو (ہندوستان کے یوروسینٹرک نقطۂ نظر کا فروغ):

جرأتمندانہ طور پر اگر بات کی جائے تو ہندوستان کی دریافت نو کا آغاز اسوقت ہوا جب دوسرے گورنر جنرل وارن ہیسٹنگ نے یہ تسلیم کیا کہ کمپنی کے عہدیداروں کو مقامی زبان اور ان قوانین کا علم ہونا چاہیے جن کے ذریعے کروڑوں لوگوں پر مشتمل اتنے بڑے علاقے کو چلایا جا رہا ہے۔ اس نے اپنے افسران کو مقامی زبانیں سیکھنے کے لیے ترقی وغیرہ کی ترغیبات دیں۔ سپریم کورٹ کے چیف جسٹس سر ولیم جونز (94 - 1746) نے سنسکرت اور مقامی قوانین کے بارے میں مطالعہ کا آغاز کیا۔ اس نے کچھ پنڈتوں کی مدد سے سنسکرت میں تحریر قوانین کی تدوین کا کام شروع کیا۔ وہ

جلد ہی اس زبان پر عبور حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے محسوس کیا کہ سنسکرت زبان یونانی سے زیادہ کامل، لاطینی سے زیادہ کثیر اللغات اور کسی دوسری زبان سے زیادہ نفیس ہے۔ اس قسم کے تحقیقی کاموں کی وجہ سے ہندوستان کی ثقافتی تشریحات اور آرکیٹکچر پر برطانوی اثرات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

ایڈورڈ سعید، جونز کو نوآبادیاتی سیاق وسباق میں دیکھتا ہے، جسکی رُو سے علوم شرقیہ پر تحقیق اور مطالعہ کا مقصد نوآبادیاتی نظام کو مضبوط بنانا رہا ہے۔ اس کے مطابق علوم شرقیہ کا مطالعہ دو رجحانات کا اظہار کرتا ہے، اول یہ کہ نئی سائنسی بنیادوں پر قائم مشرق کی لسانی اہمیت جو یورپ میں خود ادراکی پیدا کرے۔ دوسرے اس رجحان یا میلان کو اس طرح تقسیم در تقسیم کیا جائے کہ اہل یورپ میں مشرق کے بارے میں تصورات تبدیل نہ ہونے پائیں اور یہ اسی طرح شدید رہیں۔ سعید، جونز کے کام کے بارے میں مزید کہتا ہے کہ اس کا مقصد پہلے اس بارے میں جاننا، حکمرانی کرنا اور پھر مغرب کا مشرق کے ساتھ تقابل کرنا ہے۔ یہ وہ مقاصد ہیں جن پر جونز نے کام کرتے ہوئے قانونی ڈھانچے اور روایات پر مطالعے کے ذریعے مشرق کا لامحدود جائزہ لیکر ان مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جو وہ حاصل کرنا چاہتا تھا۔ ان محققین نے نوآبادیاتی حکمرانی کو سہارا دیا جبکہ کمپنی کے افسران نے اس کے ذریعے قانون ساز، انتظامی سربراہ اور منصفی کے اعلیٰ منصب حاصل کیے۔ یہ لوگ یا تو منصف بنے یا پھر ڈاکٹر تاکہ فیصلہ سازی کر سکیں اور اپنے مقاصد کے حصول کے لیے مشرق کی تعمیر نو کریں۔

آرکیٹکچر پروپیگنڈے کا اہم ہتھیار ہے۔ قدیم مصری دور سے عمارتیں طاقت کے اظہار، تفریحات وتقریبات کے انعقاد، عوام پر دبدبہ قائم کرنے اور دشمنوں کو مرعوب کرنے کا ذریعہ رہی ہیں۔ لہٰذا ہندوستان میں نوآبادیاتی آقاؤں کی جانب سے تعمیر کردہ عمارتوں کی سیاسی اہمیت ہے۔ جیسا کہ اسٹین نیلسن نے اشارہ کیا ہے کہ یہ عمارتیں ان نسلوں کی فوجی فتوحات اور ثقافت کو ظاہر کرتی ہیں جو خود کو اعلیٰ تصور کرتی ہیں، اسی لیے ان کا نقش اول نہیں پایا جاتا۔ شہری علاقوں میں جگہ کا استعمال، ان کی درجہ بندی اور مختلف سطحوں کا تعین کرنے کے پیچھے سیاسی مقاصد رہے ہیں۔ اسی طرح سمونیٹا کہتا ہے کہ کسی جگہ کا استعمال اور مختلف منصوبوں کے ذریعہ تحرک کی اہمیت نے آرکیٹکچر میں وہ تبدیلیاں کیں جن کے ذریعے صرف طاقتور ہی نمایاں ہو سکیں۔

مستشرقین کے مقاصد پر سعید کے اظہار نفرت کا سبب کیا ہے۔ اس کی بہترین مثال جیمز فرگوسن (86 - 1808) کا کام ہے۔ فرگوسن نے ہندوستان کے طول وعرض کا دورہ کیا اور تعمیراتی ورثوں کا مطالعہ ومشاہدہ کیا۔ ہندوستان میں عمارتوں کے لامحدود ڈیزائینوں کو دیکھنے کے بعد اس نے ان پر ہندو اور مسلم کے لیبل چسپاں کر دیئے۔ اس تقسیم نے اسوقت ہی سے ہندوستانی آرکیٹیکچر کی تاریخ نویسی کو توڑ مروڑ کر رکھ دیا ہے۔ ہندوستان کی وسیع سرزمین پر ثقافت، موسم، جغرافیائی تغیریات کو نظر انداز کرتے ہوئے اس نے محدود سوچ کا ثبوت دیتے ہوئے صرف مذہبی عنصر کو اہمیت دی ہے۔ اس نے مذہبی عمارات کے علاوہ مختلف النوع قسم کی عمارتوں کے آرکیٹیکچر کو نظر انداز کیا ہے۔ قلعے، دھرم شالے، رہائشی مکانات وغیرہ جیسی بڑی تعداد میں پائی جانے والی غیر مذہبی عمارات ایک لمحے کے لیے بھی ان عمارات میں شامل نہیں کی جاسکتیں جن کا تذکرہ فرگوسن نے کیا ہے۔ اس کا مذہبی شناخت پر واضح اصرار، جو آرکیٹیکچر کا ایک مخصوص انداز ہے، طرز تعمیر پر تباہ کن اثرات کا حامل ہے، کیونکہ اس طرح ہندوستان کا تشخص صرف مذہبی معنویت رکھتا ہے۔ یہی کچھ نو آبادیاتی ذہنی کیفیت پاکستان میں پائی جاتی ہے جہاں ہم عمارات کو اسلامی اور غیر اسلامی کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

اسی طرح نو آبادیاتی مستشرقین نے ہندوستان کو ایک ایسی سرزمین کے طور پر پیش کیا ہے جہاں لوگ صرف ماضی میں رہتے ہیں اور ٹیکنالوجی کے حقائق کو سمجھنے کی اہلیت سے عاری ہیں اس لیے انہیں تربیت کی ضرورت ہے۔ ماضی کی کامیابیوں کے برخلاف انہوں نے ہندوستانی معاشرے کو توہم پرست، سائنس کے عجائبات سے عدم واقف محض مذہب سے واسطہ رکھنے والے افراد پر مشتمل معاشرے سے تعبیر کیا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ کی تشکیل نو کرتے ہوئے انہوں نے اسے ہندو دور اور مسلم دور سے تعبیر کیا ہے لیکن اپنے دور کو بلا کسی سبب عیسائی دور نہیں لکھا ہے۔ اس درجہ بندی کا مقصد ہندوستان کو آسانی کے ساتھ سمجھتے ہوئے اس پر اقتدار قائم کرنا تھا۔ اس طرح انہوں نے ہندوستانی عوام کے اندر پائی جانے والی مشترک ثقافتی اقدار کے بجائے مختلف حکومتی ادوار کے اختلافات کو نمایاں کیا۔ اس نو آبادیاتی ترتیب کا مقصد ہندوستانی سرزمین کی وسیع تر رنگا رنگی کو نظر انداز کرتے ہوئے ہر چیز پر یہاں موجود دو بڑے مذاہب یعنی ہندو اور مسلمان کا لیبل لگانا تھا۔ اس رجحان کی وجہ سے مقامی لوگوں کی تخلیقی اور ثقافتی اہمیت نظر انداز ہوگئی۔ فرگوسن کا

معاملہ یہ ہے کہ وہ جہاں ایک طرف آرکیٹکچر کی رنگا رنگی کو نظر انداز نہیں کرتا وہیں دوسری طرف وہ تمام اقسام کے آرکیٹیکچر پر مذہبی لیبل لگانے پر اصرار بھی کرتا ہے کہ وہ ہندو یا مسلم آرکیٹیکچر ہے۔ اس طرح کسی ہندو راجہ کے تحت تشکیل پانے والا آرکیٹیکچر ہندو اور مسلمان نواب کی زیر سرپرستی بننے والا آرکیٹیکچر اسلامی یا مسلم قرار پایا۔ یہ صورتحال اس وقت مزید مضحکہ خیز ہوگئی جب جالیوں اور دروازوں کو مذہبی رنگ پہنایا گیا یعنی ہندو دروازہ اور مسلم جالی۔ کوشش کی گئی کہ ایک حقیقی استعماری انداز جو اس ملک کے لیے مناسب ہو اور برطانیہ کے اقتدار کا جواز فراہم کرتا ہو، اس خطے پر لاگو کیا جائے۔ اس سلسلے میں دو اہم مکاتبِ فکر ہیں، ایک جمالیاتی استعماریت اور دوسرا مقامی احیاء پسند۔ اول الذکر کا موقف تھا کہ برطانیہ کو چاہیے کہ جس طرح اس نے برطانوی قوانین، نظم وضبط اور انصاف کے طریقہ کار اور ثقافت کو مروج کیا اسی طرح اسے چاہئے کہ برطانوی آرکیٹیکچر کو بھی پورے اعتماد کے ساتھ متعارف کرے۔ صرف ذمہ داری کے طور پر ہی متعارف نہ کرائے بلکہ شان وشوکت کو بھی مدِ نظر رکھا جائے۔ ہندوستانی عوام کے لیے شہری آرکیٹیکچر میں ان تمام باتوں کا خیال رکھا جائے۔ احیائی آرکیٹیکچر میں ان کوششوں کو ناپسندیدہ قرار دیتے ہوئے یہ دلیل دی گئی کہ پبلک عمارتیں برطانوی راج کی بے لوث خدمت کی صحیح ترجمان یا یادگار ثابت ہوں۔ قدیم انگریزی مرصع آرکیٹیکچر کو عیسائی فن تعمیر سمجھا جاتا تھا بلکہ اسی طرح اکثر اسے قرون وسطیٰ کے برطانوی فن تعمیر کے بجائے وینس اور اٹلی کا فن تعمیر سمجھا جاتا تھا۔ بعد میں اس دلیل کے مخالفین نے اسے برطانوی اقدار کے طور پر تسلیم کرلیا مگر احیاء پسند مکتبۂ فکر نے ان کی مخالفت کی، جو یہ کہتا تھا کہ آرکیٹیکچر میں زندگی کی ایک ایسی روایت پائی جاتی ہے جس میں کوئی مداخلت نہ ہو اور جو حال کو ماضی سے جوڑتی ہو۔ البتہ ہندوستانی روایات کے بارے میں خود انکی معلومات بھی سطحی ہی تھیں۔

ٹامس میٹ کالف کا کہنا ہے کہ اجمیر کے میو کالج میں جو اسٹائل منتخب کیا گیا وہ فرگوسن کی درجہ بندی کی ایک اچھی مثال تھا۔ لارڈ میو نے بحیثیت وائسرائے ہندوستان (1869 - 72) یہ فیصلہ کیا کہ راجپوتانہ کے حکمرانوں کے بیٹوں کو برطانوی انداز میں اس طرح تعلیم دی جائے کہ انہیں صرف انگریزی اور ریاضی کے علاوہ کھیل اور ڈسپلن بھی سکھایا جائے تاکہ یہ اپنی ریاستوں میں انقلاب لاسکیں۔ اس کالج کے فن تعمیر پر ایک تنازعہ کھڑا ہوگیا اور یوں اس کی تعمیر پانچ سال تک رکی رہی، جس میں سات مختلف ڈیزائن زیر بحث آئے اور یوں 1878ء میں اسکی

تعمیر کا آغاز ہوسکا۔

لارڈ میو یہ سمجھتے تھے کہ کالج کے لیے یورپی اسٹائل مناسب رہے گا اور اسی لئے جے گورڈن کو کالج کا ایگزیکیوٹیو انجینئر مقرر کیا گیا، جنہوں نے 1871ء میں یونانی ڈیزائن تیار کیا۔ جب ان حکمرانوں کے ساتھ اس ڈیزائن پر مشاورت کی گئی تو انہوں نے اپنے مائی باپ کے تیار کردہ ڈیزائن کو فوری طور پر منظور کرلیا۔ لیکن لارڈ میو نے اپنا ذہن تبدیل کرلیا اور فیصلہ کیا کہ ہندو شہزادوں کے لیے ہندو اسٹائل ہونا چاہئے۔ اس کے خیال میں بھرت پور کے قریب دیگ کے راجاؤں کے تیار کردہ محل بہترین نمونہ ہوسکتے تھے۔ اس لیے اس نے گورڈن کو ہدایت کی کہ وہ ان کا دورہ کر کے مطالعہ کرنے کے بعد پھر ڈیزائن تیار کرے۔ چنانچہ ایک بہترین ہندو ماڈل کی تلاش شروع ہوئی، اس کام میں آرکیالوجی کے ڈائریکٹر کننگم بھی شامل ہوگئے۔ کننگم کو یہ ذمہ داری دی گئی کہ وہ ہندو اور مسلم کیپگریز کی نوآبادیاتی عمرانیات کو مدنظر رکھتے ہوئے الگ الگ نشاندہی کرے۔ اس نے مطالعہ کے بعد کہا کہ دیگ کے محلات خالصتاً مسلم فن تعمیر کا نمونہ ہیں، کیونکہ دیگ کے راجہ بے شک نہ جانتے ہوں لیکن اسے ہندو اور مسلم فن تعمیر کے بارے میں آگہی ہے۔ یہ نوآبادیاتی ذہنیت کا ایک عکس تھا۔ نئے آنے والے وائسرائے نارتھ بروک نے گورڈن کو برخاست کر کے ایک نئے ماہر تعمیرات میجر چارلس مانٹ کو تعینات کیا اور نیا ڈیزائن بنوایا۔ اس بار پھر شہزادگان نے نوآبادیاتی آقاؤں کے تیار کردہ منصوبے کی منظوری دے دی۔ اس طرح جو عمارت تعمیر ہوئی وہ مختلف تخلیقات کا ملغوبہ تھی جس میں جا بجا گنبد اور محرابین بنائی گئی تھیں۔ اس کام کے لیے مقامی ماہر تعمیرات کی خدمات حاصل کی جاسکتی تھیں لیکن برطانوی حکمرانوں نے ایسا کرنے سے گریز کیا۔

اس غلط تاریخ نویسی کا یہ نتیجہ نکلا کہ آج ہمارے شہروں میں فن تعمیر کے بے ہنگم نمونے پائے جاتے ہیں۔ جدید طرز تعمیر کی بھونڈی نقل، جن پر اشتہاری بورڈ لگے ہوئے ہیں، جا بجا نظر آتے ہیں، اور ان کے لیے روایتی طرز تعمیر کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔

1880ء کے عشرے میں جان لاک وڈ کپلنگ نے مقامی لوگوں کی دستکاری میں فن کے نمونوں کی طرف نشاندہی کی۔ اس نے جس نمایاں طور پر چیزوں کی نشاندہی کی اس بارے میں اس سے قبل کسی برطانوی یا صاحب بہادر نے توجہ نہیں دی۔ میو اسکول آف آرٹ کے پرنسپل کی

حیثیت سے اس نے پورے پنجاب کا دوزہ کیا اور اہل لوگوں کو اپنے اسکول میں داخل کرنے کی کوشش کے ساتھ ساتھ حکومت کی جانب سے قائم کردہ مختلف آرٹ اسکولوں کا بھی جائزہ لیا۔فن تعمیر کے بارے میں وہ لکھتا ہے کہ فن تعمیر مقامی ہونا چاہیے اور اگر ہم حال کی تعمیرات اور مستقبل پر اس کے اثرات کے بارے میں ایک منصفانہ نظریہ قائم کرنا چاہتے ہیں،تو ہمیں ہندوستانی لوگوں کے رہن سہن کو دیکھنا ہوگا۔مغربی ڈیزائن کے آجانے سے مقامی طرز تعمیر میں کوئی فرق نہیں آیا ہے ۔جو ترقی ہورہی ہے وہ کسی بھی طور پر فرضی نہیں ہے،کیونکہ لوگ اپنے طور پر جدید نمونوں سے استفادہ کررہے ہیں۔کپلنگ کے شاگرد بھائی رام سنگھ نے روایتی اور جدید فن تعمیر کا حسین امتزاج پیش کیا۔

نوآبادیاتی انتظامیہ نے کپلنگ کے زندہ روایت کے نظریے کو تسلیم کرنے سے انکار کردیا۔ان کے انکار کا سبب یہ تھا کہ ان کی نظر میں ان معروضات کو تسلیم کرنے سے سیاسی بغاوت کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ان کا کہنا تھا کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ ہندوستانی تخلیق کار ہیں،تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں آرٹ کو سمجھنے اور اس کو حاصل کرنے کا شعور ہے اور اگر وہ عصری سائنس کے بارے میں جانکاری رکھتے ہیں تو پھر یقینی طور پر حکمرانی کرنے اور اپنے طور پر فیصلہ سازی کرنے کے اہل بھی ہیں اور انہیں کسی قسم کی اتالیقی کی ضرورت نہیں ہے۔ان کے خیال میں نوآبادیاتی انتظام،فنون کے لیے قومی جذبات سے زیادہ مقدس شے تھی۔انہوں نے ہندوستانیوں کی فلسفے میں راہنمائی کی تاکہ انہیں سائنس وٹیکنالوجی کے حقائق اور قوم پرستانہ سوچ سے دور رکھا جاسکے اور کوشش کی کہ یہ لوگ جدید دنیا کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہ ہونے پائیں۔اسی لیے انہوں نے مذہبی تقسیم اور بحث کو پروان چڑھایا۔ہمارے نئے نوآبادیاتی طرزِ فکر رکھنے والے حکمران انتہائی وفاداری کے ساتھ اپنے سابقہ آقاؤں کے پڑھائے ہوئے سبق پر کاربند ہیں اور بے عقلی پر مبنی جدیدیت اور بے ہنگم روایات کو پروان چڑھا رہے ہیں۔

☆☆☆

عہد صوفیاء کی تاریخ کیسے لکھی گئی؟

عافر شہزاد

صوفیاء کے ہاں باقاعدہ تاریخ نویسی کی کوئی روایت ہمیں نہیں ملتی تذکرہ جات اور ملفوظات پر مشتمل کتب پڑھیں تو ہمیں گذشتہ ایک ہزار برسوں پر پھیلی اس عہد کی تاریخ کا کچھ اندازہ ہوتا ہے اور ہمیں یقین آنے لگتا ہے کہ لشکر کشی کے بغیر دلوں کو فتح کرنے والے صوفیاء اگر ایک جانب سلوک کی منازل طے کر رہے تھے تو دوسری جانب عام لوگوں کے دلوں میں بھی گھر کئے ہوئے تھے یہ تذکرہ جات اور ملفوظات تاریخ نویسی کے مقصد کو مدنظر رکھ کر نہیں لکھے گئے اور نہ ہی ان کا مقصد صوفیاء کی شخصیت اور کردار نویسی تھا بلکہ یہ تو ان صوفیاء کے حوالے سے یاد رہ جانے والی باتیں اور یادیں تھیں جن کو عقیدت کی بنیاد پر قلم بند کیا گیا، چشتیوں کے ان ملفوظات اور تذکرہ جات کو بنیاد بنا کر اگر خلیق احمد نظامی (1) اور پروفیسر محمد حبیب (2) نے اولیاء کرام کی شخصیت، تعلیمات اور طرز زندگی پر بھرپور کتب تصنیف کی ہیں تو اسے ان کی تحقیقی عرق ریزی اور تخلیقی صلاحیت کا اعجاز سمجھنا چاہیئے ورنہ ان تذکرہ جات اور ملفوظات میں تضادات، کنفیوژن، ابہام اور عدم تسلسل پایا جاتا ہے عمومی فہم و فراست رکھنے والا شخص تو اس ابہام اور کنفیوژن کے سامنے اپنا ماتھا پکڑ لیتا ہے۔ تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ ان ملفوظات اور تذکرہ جات کی مدد سے صوفیاء کے عہد کی تاریخ قلم بند کی جائے۔

اس مضمون کے پہلے حصے میں قدیمی تذکرہ جات اور ملفوظات کا اس پہلو سے جائزہ لیا گیا ہے (3) کہ صوفیاء کے ملفوظات کو قلم بند کرنے کے لئے کیا طریقہ کار اختیار کیا گیا اور ان کو تحریر کرنے والے اور جو تحریر کیا گیا ہے دونوں کس درجہ تک قابل اعتبار ٹھہرتے ہیں۔ مضمون کے

دوسرے حصے میں بعدازاں تحریر کئے جانے والے تذکرہ جات میں پیدا ہونے والے تضادات اور باہمی تقابلی جائزے سے اُن کی صداقت کے معیار واعتبار پر بات کی گئی ہے اور مضمون کے آخری حصے میں کوشش کی گئی ہے کہ اگر تحریری شواہدات صوفیاء اوران کے عہد کی تاریخ کو پیش کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں تو پھران منسوب مفروضوں اور تفصیلات کی صداقت کی جانچ اور پرکھ کے لئے کونسا ایسا طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے جو قابل اعتبار ٹھہرتا ہے ہم اپنے مضمون کا آغاز انہی موجود تذکرہ جات اور ملفوظات سے کرتے ہیں کہ مولفین نے ان کو قلم بند کرتے ہوئے کونسا طریقہ کار اختیار کیا اورکس قدر احتیاط سے کام لیا اور کس حد تک ان کی صداقت ہمارے لئے قابل اعتبار ٹھہرتی ہے۔

سب سے پہلے فوائد الفواد کو لیجئے جسے امیر حسن علاء سجزی المعروف خواجہ حسن دہلوی نے مرتب کیا۔ یہ خواجہ نظام الدین اولیاء کے ملفوظات پر مشتمل ہے۔امیر حسن علاء سجزی حضرت شیخ نظام الدین اولیاء کی محفل میں حاضر رہتے شیخ اپنے مریدوں کی اصلاح اور تعلیم وتربیت کے لئے جو کچھ ارشاد فرماتے ، امیر حسن قلم بند کرتے جاتے۔ان محفلوں میں خواجہ نظام الدین اولیاء نے تصوف، تزکیہ نفس اور اولیاء کرام کی تعلیمات اور شخصیت کے بارے میں جو کچھ فرمایا امیر حسن علاء سجزی نے اسے قلم بند کیا۔امیر خسرو نے فوائد الفواد ہی کے بارے میں ایک مرتبہ نہایت حسرت سے فرمایا تھا "کاش میری ساری کتابیں حسن لے لیتے لیکن یہ کتاب (فوائد الفواد) میرے قلم سے ہوتی۔"

فوائد الفواد 3 شعبان 707 ھ سے 20 شعبان 722 ھ تک کی 188 مجالس پر مشتمل کتاب پانچ جلدوں پر محیط ہے جلد اول چونتیس مجالس، جلد دوئم اڑتیس مجالس، جلد سوئم سترہ مجالس، جلد چہارم سرسٹھ مجالس پر مشتمل ہے اور یہ بارہ سال کے عرصہ پر محیط ہے جبکہ جلد پنجم بتیس مجالس پر مشتمل ہے اور تین سال کے عرصہ پر محیط ہے، یوں کل پندرہ سالوں میں یہ پانچ جلدیں تیار ہوئیں۔فوائد الفواد میں بیان کی جانے والی حکایت میں حوالے کے طور پر شیخ نجیب الدین متوکل، شیخ فریدالدین، شیخ ابوسعید ابوالخیر، مولانا علاء الدین اصولی، شیخ بہاء الدین زکریا، شیخ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ علی ہجویری، خواجہ معین الدین چشتی اور شہاب الدین سہروردی جیسے صوفیاء کا ذکر ہے جو ان مجلسوں کے انعقاد کی صداقت کے لئے ایک طرح کی گواہی ہے۔

فوائد الفواد کو قلم بند کئے جانے کے بارے میں اٹھائیسویں مجلس میں خواجہ نظام الدین اولیاء کے علم میں لاتے ہوئے امیر حسن علاء سجزی فرماتے ہیں۔

''ایک سال سے زیادہ عرصہ ہوا میں حضرت کی غلامی سے وابستہ ہوں ہر بار جب آپ کی قدم بوسی کی سعادت حاصل ہوئی ہے تو اس موقع پر آپ کی زبان گوہر فشاں سے جو ارشادات و افادات سنتا ہوں خواہ وہ اطاعت و عبادت کے بارے میں، وعظ و نصیحت و ترغیب کے باب میں، جو روح افزاء کلمات اس کاتب الحروف کے کانوں تک پہنچے میں نے چاہا کہ وہ کلمات اس بیچارے کے لئے دستور العمل بنیں، بلکہ اس کے حال کے لئے دلیل راہ ہوں، میں نے اپنی سمجھ کے مطابق انہیں قلم بند کر لیا ہے۔'' (4)

ان ارشادات کے موضوعات کا تعین جیسا کہ اوپر کیا گیا ہے، وہیں امیر حسن علاء سجزی نے ان ارشادات کو قلم بند کرنے کی وجہ بھی بیان کی ہے کہ آپ کی زبان مبارک سے بارہا ارشاد ہوا ہے کہ مشائخ کی کتابیں اور ان کے ارشادات جو انہوں نے سلوک تصوف کے بارے میں فرمائے ہیں نظر میں رہنے چاہئیں اور چونکہ کوئی اور مجموعہ آپ کے ارشادات کا موجود نہیں ہے اس لئے جو کچھ بھی سنا اسے قلم بند کر لیا ہے، مزید لکھتے ہیں کہ اب تک میں نے اس کا اظہار نہیں کیا تھا، اب آپ کے حکم کا منتظر ہوں، جیسے آپ چاہیں۔

امیر حسن علاء سجزی کی یہ باتیں سن کر خواجہ نظام الدین اولیاء نے وہ کاغذات دکھانے کے لئے کہا۔ آپ نے مطالعہ کرنے کے بعد پسند فرمایا اور ارشاد کیا ''تم نے خوب لکھا ہے'' ایک دو جگہیں کاغذ پر خالی دیکھ کر شیخ نے استفسار کیا تو امیر حسن علاء سجزی نے بتایا اس سلسلے کے باقی ماندہ کلمات اچھی طرح معلوم نہ تھے اس لئے جگہ خالی چھوڑ دی (5)، خواجہ نظام الدین اولیاء نے باقی ماندہ کلمات بیان کئے اور یوں یہ مکمل ہو گئے۔

اس ساری وضاحت کے بعد کہ جو فوائد الفواد میں نہایت تفصیل سے موجود ہے، ان ملفوظات کی صداقت پر کسی قسم کا شائبہ نہیں رہنا چاہئے۔ ویسے بھی لکھنے والا اور جس کے بارے میں لکھا جا رہا ہے، دونوں بالمشافہ موجود ہیں، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ لکھتے ہوئے امیر حسن علاء سجزی نے لفظ بہ لفظ نہ لکھا ہو اور گفتگو کی زبان کو تحریر میں لاتے ہوئے قدرے بہتر الفاظ استعمال کر دیئے ہوں جیسا کہ مذکورہ بالا اقتباس سے بھی مترشح ہے۔ ان کلمات کی تحریری صداقت کا اندازہ درج

ذیل اقتباس سے بھی بخوبی ہو جاتا ہے کہ جب امیر حسن علاء سجزی فرماتے ہیں۔

''جب حضرت خواجہ یہ حکایت بیان کرتے ہوئے اس مقام پر پہنچے تو ان پر رقت و گریہ کچھ اس طرح غالب آ گیا کہ جو کچھ انہوں نے فرمایا، بخوبی سمجھ میں نہ آیا، اس رقت و گریہ کے دوران میں یہ دو شعر ان کی زبان مبارک سے ارشاد ہوئے، معلوم نہیں یہ انہوں نے احمد سے روایت کئے یا خود کہے۔'' (6)

24 محرم 714 ہجری کو فوائد الفواد کی جب پہلی جلد مرتب ہو گئی تو خواجہ نظام الدین اولیاء کے فرمان کے مطابق امیر حسن علاء سجزی نے اس پہلی جلد کو آپ کی خدمت میں پیش کیا آپ نے اس کا مطالعہ فرمایا اور اسے پسند کرتے ہوئے تحسین آمیز لہجے میں کہا ''تم نے خوب لکھا ہے درویشانہ انداز میں لکھا ہے اور نیک نامی بھی حاصل کی ہے۔'' (7)

ایک اور مجلس میں خواجہ نظام الدین اولیاء امیر حسن علاء سجزی سے دوبارہ پوچھتے ہیں کہ میری جو باتیں سنتے ہو تو انہیں کیا تم لکھ لیتے ہو، آپ نے عرض کیا جی ہاں لکھ لیتا ہوں، مزید تعجب کا اظہار کرتے ہوئے پوچھا، کیا تمہیں یہ باتیں یاد رہ جاتی ہیں۔ اس پر امیر حسن سجزی نے کہا ''عموماً سب یاد رہ جاتی ہیں اور جو یاد نہیں رہتیں اور ٹھیک ٹھیک قلم بند نہیں ہوتیں ان کے لئے میں کاغذ سفید چھوڑ دیتا ہوں تا کہ آپ سے کبھی دوسری بار سن کے لکھ لوں۔'' (8)

یہی وجہ ہے کہ پروفیسر محمد حبیب نے صرف فوائد الفواد کو ہی قابل اعتبار ٹھہرایا ہے اور اس کے بارے میں لکھا ہے'' آج کے عہد میں تحقیقی کام کرنے والوں کے لئے فوائد الفواد تاریخی اہمیت کی حامل ہے یہ ایک معیاری کام ہے جس سے چشتی صوفیاء کی زندگی اور تعلیمات کا پتہ چلتا ہے اور اس کی نسبت سے دیگر تمام کاموں کی درستگی اور اصلیت کو پرکھا جا سکتا ہے۔ (9)

خواجہ معین الدین چشتی کے ملفوظات پر مشتمل ''دلیل العارفین'' کو خواجہ قطب الدین بختیار کاکی نے مرتب کیا فوائد الفواد میں اس کا کہیں ذکر نہیں ملتا، ممکن ہے یہ فوائد الفواد کے بعد تحریر کی گئی ہو ''دلیل العارفین'' میں کل بارہ مجالس ہیں جن میں مجموعی طور پر چار اہم موضوعات فقر و ثواب، مکتوبات و تسبیح، وظائف و اوراد، سلوک اور اس کے فوائد کے حوالے سے خواجہ معین الدین چشتی نے گفتگو کی ہے۔

''دلیل العارفین'' کی اولین مجلس بغداد میں ہوئی جس میں خواجہ معین الدین چشتی نے نماز

اور خدمت مرشد کے بارے میں گفتگو کی۔ اسی روز خواجہ قطب الدین بختیار کاکی نے خواجہ معین الدین چشتی کے ہاتھ پر شرف بیعت حاصل کیا۔ دلیل العارفین کی گیارہویں مجلس میں اطلاع مل جاتی ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی اب اجمیر شریف روانہ ہونے والے ہیں اور یوں بارہویں اور آخری مجلس اجمیر شریف میں منعقد ہوتی ہے اور اس مجلس کا موضوع گفتگو ''ملک الموت'' کے بارے میں ہے۔ دلیل العارفین کی ان بارہ مجالس میں ہر مجلس کے آغاز میں مجلس میں موجود صوفیاء کے نام بھی دیئے گئے ہیں جو وہاں اس وقت موجود تھے اور ان صوفیاء میں وقتاً فوقتاً شیخ شہاب الدین سہروردی، خواجہ اجل شیرازی، شیخ سیف الدین، شیخ داؤد کرمانی، شیخ برہان الدین چشتی، شیخ تاج الدین محمد صفاہانی، شیخ جلال الدین، شیخ محمد احمد چشتی کے علاوہ کئی دیگر بزرگ شامل رہے ہیں۔

''دلیل العارفین'' میں بیان کئے گئے موضوعات اور انداز تحریر سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ فوائد الفواد کی طرح تحریر کی جانے والی کتاب نہیں ہے بلکہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی نے بعدازاں اپنی یادداشت کے سہارے اسے تحریر کیا اور بارہ مجالس کے موضوعات میں ایک تسلسل اور ترتیب بھی پیدا کر دی اور یوں موضوعات اور ان کی ترتیب میں ایک شعوری کاوش نظر آتی ہے۔ ڈاکٹر پی ایم کیوری نے بجا طور پر لکھا ہے ''دلیل العارفین خیر المجالس کے بعد لیکن سیر الاولیاء سے پہلے کہیں زمانے میں تحریر کی گئی یعنی 1385-1355 کے درمیانی عرصہ میں۔'' (10)

امیر خورد کی مرتب کردہ ''سیر الاولیاء'' وہ اولین تذکرہ ہے جو فیروز شاہ تغلق کے عہد حکومت (1388-1351) کے دوران میں کسی وقت لکھا گیا۔ امیر خورد حضرت سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین اولیاء اور ان کے جلیل القدر خلفاء کے حالات کا عینی شاہد تھا اس کے دادا اور نانا خواجہ فرید الدین گنج شکر کے مرید اور خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کی محفلوں کے فیض یاب تھے لہٰذا امیر خورد نے جو کچھ ''سیر الاولیاء'' میں قلم بند کیا وہ اس کے دادا اور نانا کے توسط سے ان چشتی صوفیاء کے بارے میں اس تک پہنچا اور اس نے ان روایات کو بعینہٖ قلم بند کیا اور بقول اعجاز الحق قدوسی ''یہ تذکرہ اپنے وثوق، استناد اور شہادت عینی کے باعث بڑی اہمیت رکھتا ہے۔'' (11)

امیر خورد ''تاریخ فیروز شاہی'' کے مؤلف ضیاء الدین برنی کے ہم عصر اور گہرے دوست تھے دونوں ہی خواجہ نظام الدین اولیاء کے مرید تھے۔ ضیاء الدین برنی نے اس عہد کے بادشاہوں

اور سلاطین کے احوال کو بیان کر کے اس وقت کی سیاسی اور ریاستی تاریخ سپرد قلم کی ہے۔ تاریخ فیروز شاہی 1357ء میں مکمل ہوئی جبکہ سیر الاولیاء اس کے بعد تحریر کی گئی، یہ بات اس لئے بھی پورے وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ سیر الاولیاء میں ضیاء الدین برنی اور ''تاریخ فیروز شاہی'' دونوں کا ذکر ملتا ہے۔

سیر الاولیاء کے بارے میں خواجہ امیر خورد رقم طراز ہیں کہ جب ان کی عمر پچاس برس ہوگئی اور انہوں نے کوئی ایسا کام نہ کیا جو بارگاہ بے نیاز کے شایان شان ہوتا تو ان کے دل میں عالم غیب سے ایک دن خیال پیدا ہوا کہ انہیں اولیاء اللہ کے حالات احاطہ تحریر میں لانے چاہئیں۔ اس سلسلے میں رہنمائی کے لئے انہوں نے شیخ ابوالقاسم قشیری کے رسالہ القشیر یہ اور شیخ علی ہجویری کی تصنیف کشف المحجوب سے استفادہ کیا اور انہوں نے سیر الاولیاء میں اس کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔

سیر الاولیاء کے پہلے پانچ ابواب میں صوفیاء اور ان کی شخصیات کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ آخری پانچ ابواب میں تصوف سے متعلق معاملات پر بحث کی گئی ہے۔ 840 صفحات کی اس کتاب میں 740 صفحات پر کسی نہ کسی حوالے سے خواجہ نظام الدین اولیاء کا ذکر موجود ہے جبکہ 334 صفحات پر خواجہ فریدالدین کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

اعجاز الحق قدوسی نے سیر الاولیاء کے تعارف میں مزید لکھا ہے۔

''عہد ہمایوں کے مشہور تذکرہ نگار شیخ حامد بن فضل اللہ جمالی کے تذکرے ''سیر العارفین'' (1531 تا 1535) سے لے کر عہد جہانگیری کے تذکرہ نگار صاحب ''گلزار مدینہ'' اور صاحب ''اخبار الاخیار'' یہاں تک کہ مفتی غلام سرور لاہوری کے ضخیم تذکرے ''خزینۃ الاصفیاء'' تک سب اس کے خوشہ چیں نظر آتے ہیں۔'' (12)

خواجہ فریدالدین مسعودؒ کو گنج شکر اور حضرت علی ہجویریؒ کو گنج بخش کے نام سے ہر خاص و عام جانتا ہے، چشتی صوفیاء کے حوالے سے تحریر کئے جانے والے تذکرہ جات اور ملفوظات میں اگر خواجہ فریدالدین مسعود کو گنج شکر کہے جانے کی توجیہات کا جائزہ لینا شروع کریں تو اور بھی الجھاؤ پیدا ہوجاتا ہے۔

1351-88 کے دوران میں تحریر کی جانے والی سیر الاولیاء میں امیر خورد لکھتا ہے کہ مسلسل

روزے کی حالت میں رہنے کے سبب شدید بھوک کے عالم میں کچھ کنکر خواجہ فرید الدین مسعود کے منہ میں جا کر شکر بن گئے تھے۔(13) اس لئے آپ کو گنج شکر پکارا جاتا ہے۔

سولہویں صدی میں تحریر کی جانے والی سیر العارفین کا مصنف مولانا جمالی لکھتا ہے کہ ایک دن خواجہ فرید اپنے مرشد کو ملنے گئے انہوں نے کھڑاؤں پہنی ہوئی تھیں اور راستے میں کیچڑ تھا وہ سات دن سے روزہ کی حالت میں تھے اور بہت کمزور تھے وہ پھسل کر زمین پر گرے کچھ سنگ ریزے ان کے منہ میں چلے گئے تو وہ شکر بن گئے۔ مرشد کے گھر سے واپس آئے تو راستے میں آپ نے لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنا "دیکھو شیخ فرید۔۔۔ گنج شکر آ رہا ہے۔"(14)

تیسرا حوالہ ہمیں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے سترہویں صدی میں تالیف کردہ تذکرے "خبار الاخیار" میں ملتا ہے۔ ان کے بقول ایک دن ایک تاجر خواجہ فرید الدین مسعود سے ملنے اجودھن میں آتا ہے جس کے پاس بہت سی شکر تھی۔ شیخ فرید کے شکر مانگنے پر وہ کہتا ہے کہ اس کے پاس شکر نہیں نمک ہے، اس پر شیخ فرید کہتے ہیں "نمک ہی ہوگا" بعد میں جب تاجر بوریاں کھولتا ہے تو وہ نمک میں تبدیل ہو چکی ہوتی ہیں وہ معافی کا طلب گار ہوتا ہے تو شیخ فرید دعا کرتے ہیں تو نمک دوبارہ شکر میں تبدیل ہو جاتا ہے، تب سے آپ کو گنج شکر کہا جانے لگا۔(15)

اس حوالے سے سب سے دلچسپ بات تاریخ فرشتہ میں درج ہے۔(16)

فرشتہ کے بقول خواجہ فرید کو شروع سے ہی شکر پسند تھی۔ جب آپ نماز پڑھتے تو آپ کی والدہ جائے نماز کے نیچے شکر کی پڑیا رکھ دیتی جب آپ کی عمر بارہ سال ہو گئی آپ کی والدہ نے آپ کے جائے نماز کے نیچے شکر کی پڑیا رکھنی بند کر دی مگر کچھ عرصہ بعد انہیں یہ جان کر بہت حیرت ہوئی کہ شیخ فرید کو شکر کی پڑیا بدستور مل رہی تھی۔ اس سبب سے آپ گنج شکر مشہور ہو گئے۔

چشتی سلسلے کے صوفیاء کے حوالے سے قدیم ترین اور مستند کتاب "فوائد الفواد" ہے جس میں نظام الدین اولیاء نے خواجہ فرید کا اپنی گفتگو میں سینکڑوں مرتبہ نام لیا ہے مگر کہیں بھی وہ مرشد کو گنج شکر نہیں کہتے۔ تاہم اس کے بعد کے تذکرہ نگار جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، خواجہ فرید کو گنج شکر پکارتے ہیں اور اس سلسلے میں کئی قسم کی توجیہات بیان کرتے ہیں جن کا ذکر خلیق احمد نظامی نے بھی خواجہ فرید کے حوالے سے اپنی کتاب میں تفصیل سے کیا ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں آنے والے اولین صوفیاء میں حضرت علی ہجویریؒ کا نام لیا جاتا ہے۔

ہماری تاریخ کی بے بسی کا یہ عالم ہے کہ ہمیں معلوم ہی نہیں ہوتا کہ حضرت علی ہجویریؒ کب لاہور وارد ہوئے اورانہوں نے کب وفات پائی، سبھی محض قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔مختلف مؤلفین کے تجویز کئے گئے سال وصال کے مابین چھ یا سات دہائیوں تک فرق پڑ جاتا ہے۔اسی طرح آپ کی تصنیف کشف المحجوب کے زمانہ تالیف کا کچھ اندازہ نہیں ہے۔پروفیسر محمد حبیب نے تو یہاں تک لکھ دیا تھا کہ حضرت علی ہجویریؒ نے کشف المحجوب عربی زبان میں تصنیف کی جسے بعدازاں خلیق احمد نظامی نے مسترد کرتے ہوئے لکھا کہ کتاب کی اصل زبان فارسی ہی تھی۔

داراشکوہ اپنی کتاب سفینتہ الاولیاء (مطبوعہ 1640) میں اچانک اطلاع دیتے ہیں کہ حضرت علی ہجویریؒ نے اپنی گرہ سے ایک مسجد تعمیر کروائی تھی لاہور کی دیگر مساجد کے مقابلے میں اس کا قبلہ رخ قدرے جنوب کی جانب تھا جس پر علماء نے اعتراض کیا اور ایک روز آپ نے تمام علماء کو بلایا اور نماز پڑھائی اور پھر کہا کہ دیکھو درست قبلہ کی سمت کدھر ہے، سب کو اپنی کھلی آنکھوں سے قبلہ نظر آجاتا ہے۔اب اس واقعے کا اس سے قبل کہیں ذکر نہیں ہے۔سفینتہ الاولیاء حضرت علی ہجویریؒ کی وفات کے چھ سو سال بعد تالیف ہوتی ہے داراشکوہ بغیر کسی حوالے کے یہ واقعہ حضرت علی ہجویری کی نسبت سے بیان کر دیتا ہے جبکہ فوائد الفواد میں (جو کہ چودھویں صدی کے ابتدائی عشروں میں تالیف ہوئی) یہی واقعہ خواجہ حسن افغانی کی نسبت سے درج کیا گیا ہے۔(17)

فوائد الفواد کی اکتیسویں مجلس (جلد اول) میں لاہور اور لاہور کے مزاروں کے حوالے سے خواجہ نظام الدین اولیاء کی گفتگو کا اندراج کیا گیا ہے بلکہ شیخ علی ہجویری کے لاہور آنے کے واقعہ کو بھی بیان کیا گیا ہے کہ جب ان کے مرشد نے انہیں لاہور جانے کا حکم دیا تھا مگر آپ کی تعمیر کردہ مسجد کے درست قبلہ رخ کے تعین کا ذکر نہیں ہے۔ایسی ہی لاپرواہی خواجہ معین الدین چشتیؒ کے حضرت علی ہجویریؒ کی پائنتی جانب کھڑے ہو کر یہ شعر "گنج بخش فیض عالم مظہر نور خدا۔۔۔ ناقصاں را پیر کامل کاملاں را رہنما" پڑھنے کے بارے میں خزینتہ الاصفیاء اور تحقیقات چشتی کے مصنفین برتتے ہیں جو آپ کے وصال سے کم وبیش آٹھ سو سال بعد اس شعر کو خواجہ معین الدین چشتیؒ سے منسوب کرتے ہیں بلکہ اصرار کرتے ہیں کہ خواجہ معین الدین چشتیؒ نے یہ شعر حضرت علی ہجویریؒ کے بارے میں آپ کے مزار کی جنوبی جانب کھڑے ہو کر اس وقت پڑھا جب ان کو یہاں سے ولایت ملی۔

یہ شعر اور آپ کی مقبولیت بحیثیت گنج بخش اگر پہلے سے ہو گئی ہوتی تو یقیناً فوائد الفواد کا مصنف آپ کو "شیخ علی ہجویری" (19) اور سفینۃ الاولیاء کا مصنف آپ کو شیخ پیر علی ہجویری (20) کے بجائے حضرت داتا گنج بخش علی ہجویری لکھتا اور سفینۃ الاولیاء کا مصنف "یہ کتاب (کشف لمحجوب) درحقیقت ایک کامل رہنما ہے اور کتب تصوف میں ایک مرشد کامل" (21) اور فوائد الفواد میں خواجہ نظام الدین اولیاء "اگر کسی کا پیر نہ ہو جب وہ اس کتاب کو پڑھے گا اسے پیر مل جائے گا" (22) کہنے کے بجائے یقیناً یہ شعر دہراتے۔

گنج بخش فیض عالم مظہر نور خدا
ناقصاں را پیر کامل کاملاں را رہنما

اسی طرح خواجہ معین الدین چشتیؒ کی درگاہ حضرت علی ہجویریؒ پر چلہ کشی کے حوالے سے ہمیں اولین معلومات تحقیقات چشتی (مطبوعہ 1864) اور خزینۃ الاصفیاء (مطبوعہ 1865) میں پہلی بار ملتی ہیں اور ساتھ یہ بھی درج ہے کہ درگاہ حضرت علی ہجویریؒ کے مجاورین کی زبانی یہ تمام باتیں معلوم ہوئی ہیں۔ کہنے والے تو یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ حضرت علی ہجویریؒ کے جسد مبارک کو یہاں نہیں بلکہ قلعہ لاہور کے اندر کہیں دفن کیا گیا تھا۔ اب جس سرزمین پر تاریخ لکھی ہی نہ گئی ہو وہاں اس طرح کے مفروضے قائم کر لینا کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہونا چاہئے۔ تحقیقات چشتی کے مصنف نور احمد چشتی اور خزینۃ الاصفیاء کے مصنف غلام سرور لاہوری نے اپنے کشف کے زور پر انیسویں صدی کی ساتویں دہائی میں کئی صدیاں پہلے موجود اولیاء اللہ اور ان کے مزارات سے ایسی ایسی باتیں منسوب کر دی ہیں کہ ان صوفیاء کا تشخص ان کے درمیان ایک تمسخر بن کر رہ گیا ہے۔ ہندوستان میں تو پروفیسر محمد حبیب اور خلیق احمد نظامی جیسے صاحب نظر اور سنجیدہ مورخین نے نہایت عرق ریزی سے کام کرتے ہوئے چشتی صوفیاء کے حوالے سے قارئین کو کئی خود ساختہ کہانیوں اور مفروضوں سے محفوظ کرتے ہوئے صوفی ازم کی تاریخ قلم بند کی ہے مگر ہمارے ہاں ایسی سنجیدگی اور عرق ریزی سے اس موضوع پر ابھی کام شروع نہیں ہوا۔

بلکہ ہمارے مؤلفین ابھی تک تحقیقات چشتی اور خزینۃ الاصفیاء کو ہی مسلسل لکھے جا رہے ہیں۔ محمد دین فوق نے دو ماہ کے قلیل عرصے میں "سوانح حضرت داتا گنج بخش" 1914 میں تالیف کی اور نہایت فخریہ انداز سے کتاب کے دیباچے میں اس قلیل عرصہ میں اس تالیف کے لئے داد

کے طلب گار ہوئے۔(23) اسی طرح مورخ لاہور محمد دین کلیم قادری نے لاہور کے حوالے سے 170 سے زائد کتب وکتابچے اور مقالہ جات تصنیف کئے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ''تذکرہ حضرت میاں میرؒ'' کو مدوّن کرنے کے لئے وہ بھی بمشکل دو ماہ ہی نکال سکے۔(24)

اب جبکہ ہمارے پاس تحریری شواہد کافی نہیں ہیں اور جو ہیں وہ بھی قابل اعتبار نہیں ٹھہرتے تو ہمیں کیا کرنا چاہئے، ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب مؤلفین کے پاس نہیں ہوسکتا، اس کے لئے ہمیں ماہرین آثار قدیمہ کے طریقہ کار سے مدد لینا ہوگی جو نہایت احتیاط سے کھدائی کرتے ہیں اور پھر دریافت ہونے والے قدیمی آثاروں کے نمونے لیبارٹری میں تجزیہ کے لئے بھجوا دیتے ہیں، ہوسکتا ہے صوفیاء اور ان کی خانقاہوں سے عقیدت میں سرشار لوگوں کو یہ بات ناگوار گذرے مگر ہمارے پاس یہی ایک راستہ بچتا ہے جو ہمیں بہت سے مفروضوں کی صداقت کو جھٹلانے یا ثابت کرنے میں مددگار ہوسکتا ہے۔ اب اس سلسلے میں ایک اچھی بات یہ ہوئی ہے کہ ان مزارات کی توسیع کے وقت زیادہ تر یوں ہوا ہے کہ پہلے سے موجود کچے صحنوں کی سنگ مرمر سے فرش بندی کر کے ایک لحاظ سے ان آثاروں کو زیر زمین محفوظ کر دیا گیا ہے، یہ کم وبیش سبھی جگہوں پر اپنی اصل حالت میں موجود ہیں۔ نئی مسجد حضرت علی ہجویریؒ کی تعمیر کے وقت جب مسجد کے ایوان کی بنیادوں کے لئے کھدائی کی گئی تو نیچے سے پانی کے کنویں برآمد ہوئے اور دیگر آثار ملے، اگر اس وقت سمجھ داری کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان آثاروں کی تجزیہ رپورٹیں حاصل کر لی جاتیں یا پھر تہہ خانے کی کھدائی کے وقت مٹی ہٹاتے ہوئے برآمد ہونے والے آثاروں کی ڈاکومینٹیشن کی گئی ہوتی تو یہ معلومات ایسی بہت سی باتوں کو ہمارے اوپر آشکار کرتیں جن کا تعلق مزار حضرت علی ہجویریؒ کے گردونواح اور وہاں پر صدیوں پہلے کی جانے والی تعمیرات سے بنتا ہے۔

اب ایک سوال جو لوگوں کے ذہنوں میں کلبلاتا ہے کہ حضرت علی ہجویریؒ کی قبر اسی سطح پر ہے یا اس سے کئی فٹ نیچے گہرائی میں ہے، جہاں چھٹی اور ساتویں دہائی تک لوگ سیڑھیوں سے اتر کے جاتے تھے، اس کا جواب ہمیں صرف آثار قدیمہ کی طرز پر کی گئی کھدائی سے ہی مل سکتا ہے۔

اسی طرح حضرت علی ہجویریؒ اور خواجہ فریدالدینؒ کے موجودہ مزارات کی عمارات کس قدر پرانی ہیں، اس کا جواب بھی صرف آثاریاتی شہادت میں ہی موجود ہے۔ خواجہ فریدالدینؒ کے مزار پر واقع قدیمی مسجد کو 1999ء میں اس وجہ سے شہید کر دیا گیا کہ اس وقت کامل خان ممتاز، ڈاکٹر احمد

نبی خان اور ڈاکٹر سیف الرحمٰن ڈار کوئی ایسا تحریری حوالہ نہ پیش کر سکے کہ مسجد کی قدامت کا چودھویں صدی سے تعلق بنتا ہے۔(25) اب اگر مسجد کی عمارت میں استعمال ہونے والے سامان تعمیرات کا لیبارٹری تجزیہ اس کے عہد کی شہادت دیتا تو یقیناً ہم اس قدیمی مسجد کو گرانے سے بچانے کا جواز پیدا کر سکتے تھے۔ حضرت بی بی پاک دامناںؒ کا مزار اس وقت شیعہ اور سنّی عقیدت مندوں کے لئے وجہ نزع بنا ہوا ہے بلکہ یہاں تک کہ دربار شریف کے احاطہ کو سنّی اور شیعہ دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ سنّی عقیدت مند یہ کہتے ہیں کہ یہ سید احمد توختہ کی بیٹیوں کی قبریں ہیں۔ یہ بزرگ چھٹی صدی ہجری میں کرمان سے ہجرت کر کے لاہور آباد ہوئے تھے۔(26) جبکہ تحقیقات چشتی کے مصنف نور احمد چشتی ان قبروں کی نسبت حضرت علیؓ، حضرت عباسؓ اور حضرت عقیلؓ کی صاحبزادیوں سے جوڑتے ہیں۔(27)

1995-96 میں جب نئی تعمیرات کے موقع پر زمینی معائنہ کی تحقیقی رپورٹ تیار کروائی گئی تو معلوم ہوا کہ قبرستان بی بی پاک دامناں کی گہرائی بارہ فٹ ہے جس کے بعد اصل زمین کے شواہد ملتے ہیں اور جب بنیادوں کی کھدائی کی گئی تو واقعی اس کے بعد ہڈیوں کے آثار نہیں ملے، اب آثار قدیمہ کے ماہرین زمین کی ان تہوں سے بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ یہ قبرستان کتنا قدیمی ہے اور یوں حقیقی صورتحال سے آگاہی کے بعد اس جنگ کا خاتمہ ہو سکتا ہے جو شیعہ اور سنّی فرقوں کے مابین صرف ڈیڑھ سو سال قبل کی تحریری شہادتوں پر بنیاد رکھتی ہے۔

خواجہ فریدالدینؒ کے مزار مبارک کی تعمیر نو کی بات کریں تو فوراً کہا جاتا ہے کہ اس مزار میں استعمال ہونے والی ایک ایک اینٹ پر قرآن مجید پڑھا گیا ہے اور اس کے لئے کہا جاتا ہے کہ خواجہ نظام الدین اولیاء اپنے ہمراہ دہلی سے تین سو حفاظ لے کر آئے تھے اگرچہ اس کی بھی کوئی تحریری سند نہیں ہے اگر خواجہ فرید الدینؒ کے مزار مبارک پر استعمال ہونے والی اینٹوں کا تجزیہ کروا لیا جائے تو ان کی قدامت کا علم شاید بہت سے عقیدت مندوں کو اصل صورتحال سے آگاہ کر سکے۔

حضرت علی ہجویریؒ کے مزار مبارک کی جنوبی جانب واقع حجرہ خواجہ معین الدین چشتیؒ کے حوالے سے بھی ہمیں 1864 سے قبل کوئی تحریری شواہد نہیں ملتے۔ نور احمد چشتی نے تحقیقات چشتی میں مجاورین کی زبانی جو احوال معلوم ہوا بغیر تحقیق کئے لکھ دیا کہ خواجہ معین الدین چشتیؒ یہاں چلہ کش ہوئے اور آپ کو یہیں سے ولایت ملی، مجاورین کے خاندان سے ہی ایک صاحب(28) تو

یہاں تک لکھ جاتے ہیں کہ خواجہ معین الدین چشتی نے شیخ ہندی کے حجرہ میں چالیس دن چلہ کشی کی، اس وقت یہ حجرہ موجود ہے اگر کھدائی کے بعد ہمیں آثاریاتی شہادت مل جاتی ہے کہ ان بنیادوں پر آٹھ نو سو سال پہلے تک کوئی حجرہ موجود تھا، تو ہمیں اس کی صداقت پر یقین کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، وگرنہ تحریری شہادت کا تو یہ عالم ہے کہ چشتی سلسلے کے صوفیاء کے ملفوظات میں خواجہ معین الدین چشتیؒ کے حضرت علی ہجویریؒ کے مزار پر چلہ کشی کا کہیں ذکر موجود نہیں ہے۔

مزار حضرت علی ہجویریؒ پر تعمیر کی جانے والی نئی مسجد کے درست قبلہ رخ کے تعین کے لئے سروے آف پاکستان کے ماہرین سے گزارش کی گئی اور گورنر پنجاب نے 22 جولائی 1981 کو اس کی باضابطہ منظوری بھی دی یہ قبلہ رخ تقریباً وہی تھا جو آپ کی مسجد اور مزار مبارک کی نسبت سے نکلتا ہے اس لحاظ سے آپ کی نسبت سے بیان کی گئی داراشکوہ کی وہ کرامت بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ جب حضرت علی ہجویریؒ نے مسجد کی تعمیر کے بعد علماء اکرام کو دعوت دی اور ان کو بچشم خود قبلہ نظر آ گیا، بالکل اسی طرح جب خواجہ فرید الدینؒ کے مزار پر نئی مسجد کی تعمیر کے لئے سائنسی بنیادوں پر درست قبلہ رخ کا تعین کیا گیا تو وہ قدیمی مسجد کے قبلہ رخ سے 16 ڈگری کے فرق کے ساتھ تھا اور یوں نئی مسجد کی تعمیر درست قبلہ رخ کے مطابق ہی کی گئی یہ فرق اس وقت اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے جب اس کا موازنہ خواجہ فرید الدینؒ کے قدیمی مزار کی نسبت سے کیا جاتا ہے، ایک لحاظ سے سائنسی بنیادوں پر کام کی شروعات ہو چکی ہے بس اس میں مزید توسیع کی ضرورت ہے۔

حوالہ جات

1۔ خلیق احمد نظامی "The Life and Time of Sh. Farid-ud-Din"
یونیورسل بکس لاہور(1976)

2۔ پروفیسر محمد حبیب "حضرت نظام الدین اولیاء: حیات و تعلیمات" بک ہوم لاہور(2006)

3۔ فوائد الفواد (ملفوظات حضرت نظام الدین اولیاء) دلیل العارفین (ملفوظات خواجہ معین الدین چشتی) اور سفینۃ الاولیاء کا خصوصی تذکرہ کیا گیا ہے اور طوالت سے بچنے کے سبب مابعد کے تذکرہ جات کی تفصیل میں جانے سے گریز کیا گیا ہے۔

4۔ امیر حسن علاء سجزی "فوائد الفواد" محکمہ اوقاف پنجاب لاہور(2001) صفحہ 80

5۔ ایضاً۔ صفحہ 82-81

6۔ ایضاً۔ صفحہ 108

7۔ ایضاً۔ صفحہ 204

8۔ ایضاً۔ صفحہ 266

9۔ ڈاکٹر پی ایم کیوری
"Cult and Shrine of Kh. Mu'in-ud-Din Chishti of Ajmer"
آکسفورڈ انڈیا(1989) صفحہ 23

10۔ ایضاً۔ صفحہ 24

11۔ اعجاز الحق قدوسی تعارف "سیر الاولیاء" اردو سائنس بورڈ لاہور(1996) صفحہ 30

12۔ ایضاً۔ صفحہ 29

13۔ امیر خورد "سیر الاولیاء" اردو سائنس بورڈ لاہور(1996) صفحہ 68-67

14- مولانا جمالی "سیر العارفین" رضوی پریس دہلی (1311ھ) صفحہ 46-47

15- شیخ عبدالحق محدث دہلوی "اخبار الاخیار" مجتبائی پریس دہلی (1309ھ) صفحہ 52-53

16- تاریخ فرشتہ جلد دوئم۔ دوست ایسوسی ایٹس لاہور۔ صفحہ 338

17- امیر حسن علاء سجزی "فوائد الفواد" محکمہ اوقاف پنجاب لاہور (2001) صفحہ 51

18- ایضاً۔ صفحہ 87

19- ایضاً۔

20- دارا شکوہ "سفینۃ الاولیاء" نفیس اکیڈمی کراچی (1958) صفحہ 209

21- ایضاً۔ صفحہ 210

22- سید محمد متین ہاشمی "سید ہجویر" محکمہ اوقاف پنجاب لاہور (1985) صفحہ 58-59

23- محمد دین فوق "سوانح حضرت داتا گنج بخش" محکمہ اوقاف پنجاب لاہور (2002) صفحہ 11

24- محمد دین کلیم قادری "تذکرہ حضرت میاں میر" ضیاء القرآن پبلی کیشنز لاہور (1999) صفحہ 23

25- قدیمی مسجد حضرت خواجہ فرید الدین گنج شکر پاک پتن کو گرائے جانے سے محفوظ رکھنے کے لئے محکمہ آثار قدیمہ اور تعمیراتی کمیٹی کے درمیان جنگ دس سالوں (1999-1989) تک چلتی رہی۔ بالآخر وزیراعلیٰ پنجاب نے چیف سیکرٹری پنجاب کی بھجوائی ہوئی تلخیص کی توثیق 9 اگست 1999 کو کر دی کہ قدیمی مسجد کو گرا دیا جائے کیونکہ اس کی قدامت کے بارے میں کوئی تحریری شہادت پیش نہیں کی جا سکی اور نئے کمپلیکس کے اندر اس قدیمی مسجد کی کوئی گنجائش باقی نہیں ہے۔ اگرچہ 6 اپریل 1998ء کو وزیراعظم پاکستان نے جس ترمیمی ڈیزائن اور تخمینہ جات کی منظوری دی تھی اس میں یہ قدیمی مسجد موجود تھی بلکہ یہ سفارشات بھی کی گئی تھیں کہ نئی مسجد کا ڈیزائن قدیمی مسجد کی نسبت سے تیار کیا جائے۔

26- کنہیا لال ہندی "تاریخ لاہور" مجلس ترقی ادب لاہور (1996) صفحہ 335

27- نور احمد چشتی "تحقیقات چشتی" الفیصل لاہور (2001) صفحہ 159

28- محمد سلیم حماد ہجویری قادری "فاتح قلوب" ہجویری فاؤنڈیشن لاہور (2004) صفحہ 33

'سبالٹرن اسٹڈیز'۔۔۔ محکوموں کی تاریخ

ڈاکٹر سیّد جعفر احمد

سبالٹرن اسٹڈیز (Subaltern Studies) تاریخ نویسی کا ایک نسبتاً نیا اندازِ فکر اور ایک نیا مکتبۂ خیال ہے جو گزشتہ تقریباً ربع صدی سے تاریخ نویسوں میں اور بالخصوص ہندوستان کی تاریخ سے شغف رکھنے والے مؤرخوں میں خاصا مقبول نظر آتا ہے۔ 'سبالٹرن' فوج اور عسکری دنیا سے اخذ کردہ اصطلاح ہے جو فوج کے نچلے سپاہیوں کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اس اصطلاح کو پہلے پہل سیاسی لٹریچر میں معروف اطالوی مفکر انتھونیو گرامچی (Antonio Gramci) نے استعمال کیا۔ گرامچی کی طرف سے اور پھر ہندوستانی تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے مؤرخین کی جانب سے اس اصطلاح کو تاریخ نویسی کے باب میں استعمال کرنے کے پیچھے جو مقصد کارفرما تھا وہ ایک خاص تصور کو اُجاگر کرنا تھا۔ جس طرح فوج کے ادارے میں ایک عام سپاہی ایک خاص کردار کا حامل ہوتا ہے اسی طرح معاشرے کے دیگر شعبہ ہائے زندگی میں بھی نچلے منصبوں پر فائز اور بظاہر ادنیٰ کام کرنے والے لوگ پائے جاسکتے ہیں۔ انھی لوگوں کے لیے یہ عمومی اصطلاح یعنی 'سبالٹرن' اختیار کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ فوج میں ایک عام سپاہی جو نچلے درجوں پر فائز ہوتا ہے، ایک ایسے ماتحت کی حیثیت رکھتا ہے جس کا کام افسرانِ بالا کے احکام پر بلا چون و چرا عمل کرنا ہوتا ہے۔ فوج کا یہ معمولی سپاہی احکام کا بندہ ہوتا ہے اور حکامِ بالا کی تابعداری میں ہی اس کی زندگی کے دن بسر ہوتے ہیں۔ وہ ان احکام کی تعمیل کرتے کرتے بالآخر اپنی ملازمت کی مدت

پوری کر لیتا ہے یا دورانِ ملازمت کسی جنگ میں یا کسی چھوٹے بڑے معرکے میں کام آ جاتا ہے۔
سبالٹرن کی زندگی کی سب سے بڑی اخلاقی قدر احکام کی بجا آوری ہی ہوتی ہے۔ اس بجا آوری میں وہ خود کو جس قدر چابکدست اور مستعد ثابت کرتا ہے اتنا ہی اُس کو اچھا سپاہی سمجھا جاتا ہے۔ ایک سبالٹرن سوال نہیں کر سکتا، وہ اختلاف کے حق سے بھی محروم ہوتا ہے، اُس کی اپنی کوئی رائے نہیں ہوتی، نا ہی اس کی اپنی کوئی حیثیت اور شناخت ہوتی ہے۔

لیکن ایک سبالٹرن کی زندگی کیا محض ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کے وہ نظر آتی ہے۔ کیا یہی اُس کی اصل حقیقت ہے؟ کیا یہ زندگی، احکام کی بلا چون و چرا بجا آوری کا اُس کا روّیہ، ایسی جنگوں میں اس کا اپنی جان کا نذرانہ دے دینا جن جنگوں کے آغاز و انجام کے فیصلوں میں اُس کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا، کیا یہ سب کچھ خود اختیاری اور رضا کارانہ طور پر ہی ہوتا ہے یا کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ ایک سبالٹرن کے حالات نے، اُس کی مجبوریوں اور اُس کی آس اور پیاس نے اُس کو ایک ایسی صورتِ حال اور ایک ایسے نظام میں جکڑ دیا ہو جس میں چند لوگ حکم دینے جبکہ دوسرے بیشتر لوگ اس حکم پر عمل درآمد کرنے پر مامور ہوں اور اگر سبالٹرن اپنی افتادِ طبع اور مرضی سے ہٹ کر ایک مختلف زندگی گزار رہا ہے تو پھر اس کی اصل زندگی کیا ہے اور اس کی حقیقی خواہشات اور اُس کے عقائد و تصورات کا صحیح مظہر کیا ہے۔ وہ کیا شواہد ہیں جو ہم ایک سبالٹرن کی زندگی کے آس پاس سے اکٹھے کر سکتے ہیں اور جن کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بے نام و بے چہرہ سپاہی اصل میں اُس روپ سے بہت مختلف ہے جس میں وہ نظر آتا ہے اور جو کچھ وہ نظر آتا ہے وہ اُس کی حقیقت نہیں ہے بلکہ اُس کی ضرورت و مجبوری کا شاخسانہ ہے۔

تاریخ کے مختلف ادوار میں ایک عام فوجی سپاہی اور سبالٹرن کی اصل اور اُس کی حقیقی تصویر دیکھنی ہو تو ماضی کے اُن نقوش کو دیکھا جا سکتا ہے جو بڑے بڑے سپہ سالاروں کی فوجوں نے اپنے پیچھے چھوڑ رکھے ہیں۔ درۂ خیبر سے گزرتے ہوئے اور یہاں اپنے پڑاؤ کے دوران تُرک، مغل اور دوسری افواج کے سپاہی سنگلاخ چٹانوں پر اپنے اُن رشتہ داروں اور دوستوں کے نام بڑی محنت سے کندہ کر دیا کرتے تھے جن کو وہ بہت پیچھے وطن میں چھوڑ آتے تھے مگر جن کی یادیں اُن کو ہر لمحہ بے چین رکھتی تھیں۔ یہ نقوش دیکھتے وقت آج ہم یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ ان میں سے کتنے سپاہی اپنی مرضی کے خلاف اُن افواج میں بھرتی ہوئے ہوں گے جن کی فتوحات

سے تاریخ کے صفحے اٹے پڑے ہیں، کتنے سپاہی ہوں گے جن کو ملک گیری اور کشت وخون سے کوئی دلچسپی نہیں ہوگی اور جن کے بس میں ہوتا تو ان سنگلاخ گھاٹیوں میں خوار ہونے کے بجائے وہ اپنے وطن کی مانوس فضاؤں میں اور اپنے چاہنے والوں کے درمیان وقت گزارتے مگر پیٹ کے دوزخ نے ان کو جنگ گری کی آگ میں جھونک دیا ہوگا۔ ذرا پاس کی تاریخ کو دیکھیں اور ماضی قریب کی جنگوں کے حوالے سے بات کریں تو ایسی اور بھی بے شمار مثالیں ہمارے سامنے آجاتی ہیں جن سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہوتا کہ جنگوں میں جھونکے گئے سپاہی ضروری نہیں کہ لازماً واقعی جنگ پسند بھی تھے۔ ویت نام میں ہلاک ہونے والے امریکی فوجیوں کی جیبوں سے نکلنے والی اُن کے بچوں کی یا محبوباؤں کی تصویریں ہوں یا عراق میں امریکی حکومت کے ایما پر لڑنے والے سپاہیوں کی طرف سے اپنے ماں باپ کو بھیجے گئے ای۔میل کے مضامین ہوں ___ یہ سب ہمیں یہی باور کراتے ہیں کہ ایک نچلے درجے کا بظاہر بے وقعت سپاہی اکثر اپنی مرضی کے خلاف اور بعض مجبوریوں کی وجہ سے ایک مختلف راہ پر گامزن ہوسکتا ہے۔ سو آج تاریخ نویسی کا ایک کارِ منصبی یہ بھی ہے کہ وہ اس ادنیٰ حیثیت کے مالک فرد کی اصل کو دریافت کرے اور یہ دکھانے کی بھی کوشش کرے کہ وہ کون سے حالات تھے جنہوں نے اس بندۂ خاکی کو تمام عمر ایک مشتِ خاک بنائے رکھا۔

سبالٹرن اسٹڈیز سے وابستہ تاریخ نویسوں کا مدعا یہ ہے کہ جس طرح فوج کے ادارے کے سب سے کم منصب سپاہی کی اصل اور پوشیدہ زندگی کو دریافت کرنا ایک دلچسپ اور معلومات افزا مشق ہوسکتی ہے، اسی طرح زندگی کے دوسرے شعبوں میں نچلے منصبوں پر فائز اور کم تر حیثیت کے حامل لوگوں کی زندگیوں پر پڑے ہوئے اخفا کے پردے کو اُٹھا کر بھی ہم ان شعبوں کے بارے میں زیادہ بہتر اور مفید معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ تب ماضی کی ایک زیادہ مکمل اور مستند تصویر بھی ہمارے سامنے آسکتی ہے۔

سبالٹرن مؤرخین نے جو مطالعے ہندوستان کے مختلف علاقوں اور مختلف جمعیتوں کے حوالے سے کیے ہیں اُن میں ایک قدرِ مشترک ہر شعبۂ زندگی میں حاکم ومحکوم کے نظام کی موجودگی ہے۔ ملوکیتوں میں بادشاہ، حاکم اور رعایا، محکوم تھی۔ فیوڈل معاشرے میں زمیندار، حاکم جبکہ کسان، محکوم تھا۔ سرمایہ دارانہ طرزِ پیداوار کے متعارف ہونے کے بعد حاکم ومحکوم کی یہ دوئی سرمایہ

دار اور محنت کش کی شکل میں سامنے آئی۔ اسی دوئی کو خاندانی نظام میں تلاش کیا جائے تو یہ پِتا اور پتر ا کی شکل میں دیکھی جاسکتی ہے۔ خاندانی نظام میں یہ تضاد مرد اور عورت کا تضاد ہے اور ذات پات کے نظام میں اس کا اظہار اعلیٰ اور ادنیٰ ذاتوں، اشراف اور اجلاف کی شکل میں ہوتا رہا ہے۔ یہ سب نظام، حاکمیت کے نظام تھے۔ گویا ان سب نظاموں میں حاکم و محکوم کا رشتہ موجود رہا ہے۔

سبالٹرن مؤرخوں کا بہت بنیادی اعتراض یہ ہے کہ ہماری اب تک کی بیشتر تاریخ نویسی اعلیٰ طبقات، بادشاہوں اور ان کے دربار، مہم جُو فوجی سپہ سالاروں، سیاسی وقومی رہنماؤں یا ملک کے سیاسی ڈھانچے میں مرکزی سطح پر مصروفِ کار زعما و عمائدین کی سرگرمیوں تک محدود رہی ہے۔ اس تاریخ نویسی سے ماضی کے بارے میں کچھ کارآمد معلومات ضرور مل سکتی ہیں مگر بحیثیتِ مجموعی یہ تاریخ نویسی محض اعلیٰ طبقات اور مقتدر افراد تک محدود ہونے کی بنا پر ایک یکطرفہ تاریخ نویسی ہے اور اسی وجہ سے یہ ماضی کی ایک مکمل تصویر ہمارے سامنے پیش کرنے سے قاصر ہے۔ سبالٹرن تاریخ نویس، تاریخ کو محض حاکموں کے زاویے سے دیکھنے کے خلاف ہیں اور وہ چاہتے ہیں کہ اس کو محکوموں کے زاویے سے بھی دیکھا جائے اور کیونکہ یہ محکوم، بالعموم زیرِ عتاب بھی رہے ہیں، لہٰذا ان کی تاریخ کو معتوبوں کی تاریخ بھی کہا جاسکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ کیونکہ ان محکوم و معتوب لوگوں نے تاریخ میں بارہا احتجاج کا مظاہرہ بھی کیا اور احتجاج کے نت نئے اسلوب اور راستے تلاش کیے اسی لیے ای۔ سریدھرن (E.Sreedharan) نے ان کی تاریخ کو بجا طور پر 'احتجاج کی تاریخ نویسی' (Historiography of Protest) قرار دیا ہے۔[1]

سبالٹرن مؤرخوں نے تاریخ کو کسی بلند و بالا مقام سے دیکھنے کے بجائے اُس کو سب سے نچلی سطحوں پر اور عام انسانوں کے زاویے سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش کے نتیجے میں ایک عام آدمی جو اس سے پہلے تاریخی ادب میں نظر انداز کیا جاتا رہا تھا اب تاریخ کی ایک اہم قوت بن کر سامنے آیا ہے۔ سبالٹرن مؤرخوں نے تاریخ کو نیچے سے دیکھنے اور دکھانے یا History from below کا جو اسلوب ایجاد کیا ہے اس کے نتیجے میں ہمیں اُن مجبور و مقہور لوگوں کو دریافت کرنے میں مدد ملی ہے جن کو پہلے یا تو یکسر خاطر میں نہیں لایا جاتا تھا یا جن کے لیے ایک آدھ جملے پر اکتفا کر لیا جاتا تھا۔ مثلاً بادشاہوں کے دورِ حکومت کی مختلف تفصیلات پر مشتمل طویل ابواب میں کبھی کبھار ایک جملہ اس طرح کا بھی نظر آجاتا تھا کہ 'اُس کی رعایا بہت

مطمئن تھی'- یا یہ کہ وہ رعایا میں بہت مقبول تھا'- یہ رعایا کیا تھی؟ اس میں کون کون شامل تھا؟ اس کے رسم و رواج کیا تھے؟ اس کی مجبوریاں کیا تھیں؟ یہ کب خوش اور کب ناخوش ہوتی تھیں؟ یہ سب تفصیلات بادشاہوں کے قصّوں میں یا اُن پر لکھے گئے طویل ابواب میں جگہ نہیں پاتی تھیں۔ اب یہی رعایا تاریخ کے صفحات میں جگہ پا رہی ہے۔

سبالٹرن تاریخ نویسی صرف کسی ایک دور یا عہد کے مطالعے تک محدود نہیں بلکہ اس نے ہر عہد کو موضوعِ گفتگو بنایا ہے۔ چنانچہ وہ عہدِ قدیم ہو یا عہدِ وسطیٰ یا جدید دور، ہمیں اب سب ادوار کے بارے میں بہت سے سبالٹرن مطالعے پڑھنے کو مل جاتے ہیں۔ ان مطالعوں کے نتیجے میں ماضی کی تاریخ نویسی کے سقم اور اس کی کمزوریاں بہت نمایاں ہو کر سامنے آ گئی ہیں۔ مثلاً جدید ہندوستان کے بارے میں کیے گئے سبالٹرن مطالعے نہ صرف استعماری تاریخ نویسی کو چیلنج کرتے ہیں جن میں یہ دکھایا جاتا تھا کہ ہندوستان انگریز کی آمد سے پہلے کتنا پسماندہ اور تہذیب ناآشنا تھا اور انگریز نے کس طرح یہاں تہذیب و تمدن کی آبیاری کی، بلکہ ان مطالعوں میں خود ہندوستان کی قومیتی تاریخ نویسی کے بعض بنیادی مفروضات کو بھی چیلنج کیا گیا ہے۔ مثلاً سبالٹرن مطالعے یہ واضح کرتے ہیں کہ ہندوستانی قومی تاریخ نویسی تمام و کمال اشراف پسند یا Elitist ہے۔ سبالٹرن مورخوں نے دیہات اور محلوں کی سطح سے اکٹھے کیے گئے حقائق اور اعداد و شمار کی مدد سے اس خام خیالی (Myth) کو توڑ ڈالا کہ یہ قومی تحریکیں چند افراد کی دین تھی جن کے افکار نے پورے معاشرے کو متحرک کر دیا، لوگوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کر کے عمل کے راستے پر ڈال دیا اور اُن کے اندر ایک ایسی روح پھونک دی جو آزادی سے کم کسی چیز سے آسودہ نہیں ہو سکتی تھی۔ سبالٹرن مؤرخین نے یہ ثابت کیا کہ یہ چند افراد یا زعماء کے گرد بُنی گئی تاریخ نویسی عوام کو فاعل کے بجائے ایک مفعول کے روپ میں پیش کرتی ہے۔ وہ ایسے ہجوم کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں جن کو مناسب طور پر ہانکنے والے میسّر ہوں تو وہ بڑی سے بڑی منزلیں حاصل کر سکتے ہیں اور یہ رہنما میسر نہ ہوں تو عوام کا یہ ہجوم بے نیل و مرام رہے۔

سبالٹرن مؤرخین ہمیں بتاتے ہیں کہ قومی تحریکوں میں بھی عوام کا کردار بڑی اہمیت کا حامل تھا جنہوں نے بارہا قائدین کے فیصلوں سے ہٹ کر بھی اقدام کیا اور اُن کا یہ اقدام اُن کے مقامی حالات کے تناظر میں متشکل ہوا۔ ضروری نہیں کہ ایک عام آدمی قائدین کے اچھے یا بُرے

فیصلوں کو اُسی رنگ میں دیکھتا ہو جس رنگ میں قائدین نے اِن فیصلوں کو پیش کرنا چاہا بلکہ عوام کا اِن کے حوالے سے ردِعمل اُن کے اپنے تناظر سے اور اپنے حالات سے متعین ہوتا رہا۔

سبالٹرن اسٹڈیز کے بانیوں میں سرِفہرست رنجیت گوہا (Ranajit Guha) کا نام آتا ہے۔ اُن کو اس مدرسۂ فکر کا سب سے سربرآوردہ مؤرخ بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ گو رنجیت گوہا ازراہِ انکسار کبھی بھی خود کو سبالٹرن اسٹڈیز کا بانی نہیں کہتے اور اُن کا کہنا ہے کہ یہ کئی ہم خیال نوجوان تاریخ نویسوں کی مشترکہ کاوش تھی جس نے سبالٹرن اسٹڈیز کی شکل اختیار کی، لیکن امرِ واقعہ یہی ہے کہ سبالٹرن اسٹڈیز کے پیچھے سب سے زیادہ جس شخص کی سوچ اور رہنمائی کارفرما تھی وہ گوہا ہی تھے۔ گوہا کی اپنی کہانی بھی بہت دلچسپ ہے اور اس کا مختصر ذکر خود سبالٹرن اسٹڈیز کی شروعات اور اس کے پیچھے کارفرما سوالات کو سمجھنے میں مددگار ہوسکتا ہے۔[2] رنجیت گوہا کا تعلق ہندوستان کی اُس نسل سے ہے جس نے آزادی کے آس پاس آنکھ کھولی اور آزادی کی تحریک کے زمانے کے اُبھار کی یادوں کے ساتھ اپنی عملی زندگی کا آغاز کیا۔ لیکن آزادی کے بعد یہ نسل جلد ہی غیر یقینی اور اضطراب کے گرداب میں پھنستی چلی گئی۔ آزادی کی تحریک کے دوران جس قسم کے خواب دیکھے گئے تھے، آزادی کے بعد اُن کی تعبیر نہیں مل سکی اور مایوسیوں نے اس نسل کے گرد گھیرا تنگ کرنا شروع کردیا۔ گوہا کا کہنا ہے کہ آزادی کی تحریک کے زمانے میں لوگ یا دائیں بازو سے تعلق رکھتے تھے یا بائیں سے (خود گوہا کمیونسٹ پارٹی کے سرگرم رکن تھے۔) لیکن دائیں کے ہوں یا بائیں کے، سیاسی کارکنوں کی بڑی اکثریت قومی تحریک کا حصہ تھی۔ اُس وقت قوم پرستی یا نیشنلزم کی اساس استعمار مخالفت یا سامراج دشمنی پر استوار ہوئی تھی۔ لہٰذا قومی تحریک سے وابستہ لوگوں نے بھی اس سے آگے کچھ زیادہ سوچ بچار نہیں کی تھی۔ اُن کا واحد ہدف سامراج کو ہندوستان سے نکالنا تھا مگر آزادی کے بعد کیا کیا جانا تھا یا دوررس معنوں میں آزادی کا مفہوم کیا تھا، اِن اُمور پر کسی نے غور نہیں کیا تھا۔ گوہا کہتے ہیں کہ آزادی کے چند برس بعد جب مایوسی کی فضا عام ہوئی تو دانشورانہ سطح پر میرے ذہن میں بھی بعض سوالات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ یہ سوالات ماضی کے حوالے سے تھے، یہ قومی آزادی کی تحریک کے بارے میں بھی تھے اور خود قومیتی تصورات کی بابت بھی۔

رنجیت گوہا جن کا تعلق بنگال سے ہے، سیاسی سرگرمیوں سے نکل کر علمی دنیا میں آئے

مگر یہاں انہوں نے ابتدائی طور پر اقتصادیات کو اپنا مضمون بنایا۔ اُن کا ابتدائی علمی اور تحقیقی کام بھی اقتصادیات ہی کے مضمون میں تھا جس کا ایک بڑا سبب اُن کا بائیں بازو سے تعلق تھا۔ کچھ عرصے کے لیے وہ امریکہ بھی گئے جہاں انہوں نے اقتصادی مؤرخ کی حیثیت سے کچھ کام کیا۔ وہ مشہور تحقیقی مجلّے 'انڈین اکنامک ہسٹری ریویو' کے بورڈ میں بھی شامل رہے۔ ۱۹۶۳ میں وہ واپس ہندوستان آئے لیکن اب وہ اقتصادی تاریخ نویسی سے کافی حد تک اُکتا چکے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ ہندوستان میں اقتصادی تاریخ نویسی کا اب یہ چلن بن چکا تھا کہ مؤرخ چند لوگوں سے ملتے تھے، اعداد و شمار اکٹھے کرتے تھے اور اُن کو مربوط انداز میں پیش کرتے ہوئے اپنے مقالے تیار کر لیا کرتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ ایک میکانکی انداز میں تاریخ کو بیان کر دینا خاصی سادہ لوحی کی بات تھی۔ گوہا، نسبتاً زیادہ پیچیدہ راستے پر جانا چاہتے تھے۔ اُن کا میلان اب دانشورانہ تاریخ یا intellectual history کی طرف ہو چکا تھا۔ گوہا کا یہ بھی خیال تھا کہ اقتصادی تاریخ نتیجہ خیز اور بامعنی بھی ہو سکتی ہے بشرطیکہ اقتصادی مؤرخ اپنے میدان کا خاطر خواہ تجربہ رکھتا ہو اور اُس میں یہ صلاحیت بھی ہو کہ اعداد و شمار کا اسیر بن جانے کے بجائے ایک مضبوط اقتصادی فلسفیانہ نظریہ وضع کرنے کی کوشش کرے۔ اگر ایسا ہو سکے تو اعداد و شمار تاریخ نویس کے کام کو تقویت پہنچانے کا ذریعہ بن سکتے ہیں، بجائے اس کے کہ وہ تاریخ نویس کو ہانکنے کا کام کریں۔ مگر ان کے خیال میں ماضی میں ہندوستان میں یہی ہوا تھا۔ اقتصادی مؤرخوں نے خود کو محدود اقتصادی دائرے میں ہی محصور رکھا۔ گوہا، بقول خود، اقتصادی مؤرخوں کے 'کاروباری مکالموں' (trade dialogue) سے مکمل طور پر بدظن ہو چکے تھے۔ دوسرے لفظوں میں وہ نِری اقتصادیات کے بجائے کثیر الموضوعی علم کے جویا بن چکے تھے ـــــ ۵۰ء اور ۶۰ء کے عشروں کے اور بھی کئی ماہرینِ اقتصادیات نے بعد کے برسوں میں اپنی علمی بنیادوں کو وسعت دی اور دوسرے علوم سے اپنے اقتصادی علم کو ہم آہنگ کیا۔ مثلاً معروف ماہرِ اقتصادیات امرتیا سین (Amartya Sen) نے فلسفے سے تعلق قائم کیا۔ اسی طرح رنجیت گوہا علم الانسان (Anthropology) اور تہذیبی مطالعوں (cultural studies) کی طرف گئے۔ انہوں نے ادبیات کا بھی عمیق مطالعہ کیا جس کے مظاہر اور نتائج ہمیں اُن کے سبالٹرن مطالعوں میں اکثر نظر آتے ہیں۔ ادب اور تخلیقی رجحانات سے اُن کو اس درجہ رغبت ہے کہ اُن کے بعض ناقدین کو یہ اعتراض ہے کہ اُن کا کام کچھ

زیادہ ہی 'ادبی' ہو چکا ہے، وہ متن کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور زبان کے عامل کا مطالعہ اُن کی تحقیقی تشریحات میں بڑا مرکزی کردار ادا کرتا ہے۔

رنجیت گوہا ۱۹۶۰ء کے عشرے میں محدود اقتصادی تاریخ نویسی سے ہی منحرف نہیں ہوئے بلکہ اس زمانے میں ہندوستانی قومیت کے بارے میں بھی بعض بنیادی سوالات اُن کے ذہن میں پیدا ہوئے۔ انہی سوالات کے جواب تلاش کرنے کے عمل میں اُن کی آئندہ کی فکری سمت متعین ہوتی چلی گئی اور اُن کے ذہن میں سبالٹرن اسٹڈیز کا خاکہ مرتب ہوتا چلا گیا۔

سب سے اہم سوال جو گوہا کے ذہن میں پیدا ہوا وہ گاندھی اور ہندوستان کی قومی تحریک کے تعلق کے بارے میں تھا۔ گوہا نے ۱۹۶۳ء سے ۱۹۷۰ء تک بلکہ اس کے کچھ عرصہ بعد تک گاندھی پر کام کیا تھا۔ وہ گاندھی پر ایک بھرپور کام کرنا چاہتے تھے جس کے لیے انہوں نے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں مواد بہم کیا۔ انہوں نے خاص طور سے گجرات کے آرکائیوز میں خاصا وقت تحقیق کی نذر کیا۔ ۱۹۷۰ء تک وہ اس لائق ہو چکے تھے کہ گاندھی پر کئی جلدوں پر مشتمل ایک کتاب لکھ سکتے تھے۔ اس سلسلے میں ایک پبلشر سے بات چیت بھی ہو گئی مگر یہ کتاب کبھی لکھی نہیں گئی۔

گاندھی کے موضوع پر ایک طویل عرصہ تحقیق کا حاصل ایک سوال تھا اور شاید اسی سوال نے انہیں گاندھی کی سوانح کے منصوبے کو ترک کرنے پر بھی مجبور کیا ہو۔ وہ سوال یہ تھا کہ گاندھی نے جن تصورات کی علمبرداری کی اور جن نظریوں کو اپنی سیاست کی اساس بنایا وہ تصورات و نظریات اُس قومی تحریک میں جاگزیں کیوں نہ ہو سکے جس تحریک کی گاندھی قیادت کر رہے تھے۔ مثلاً کانگریس کی چلائی ہوئی تحریکوں میں، بلکہ یہاں تک کہ خود گاندھی کی قیادت میں چلنے والی تحریکوں میں بھی بالآخر لوگوں نے تشدد کا راستہ اختیار کیا جبکہ گاندھی عدم تشدد کے علمبردار اور اہنسا کے بہت بڑے پیامبر تھے۔ گوہا نے یہ دیکھا کہ قومی اور علاقائی سطح پر پیدا ہونے والا ہر عوامی اور سیاسی تحرّک (mobilization) بالآخر تشدد پر ختم ہوا۔ یہاں تک کہ ہر دفعہ کانگریس اور گاندھی کو خود ہی اس تحرّک کو ختم کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ چوری چورا کا واقعہ اس کی ایک مثال تھا۔ ایسا ہی انجام عدم تعاون اور سول نافرمانی کی تحریکوں کا ہوا۔

رنجیت گوہا ۷۱-۱۹۷۰ء میں برطانیہ کی سسیکس یونیورسٹی سے وابستہ ہوئے۔ وہ اپنے

سوالات وہاں اپنے ساتھ لے کر گئے۔ یہ وہی زمانہ تھا جب ہندوستان میں نکسل باڑی تحریک ناکامی کے مرحلے میں داخل ہو چکی تھی بلکہ خود تحریک کے رہنما چارو مجمدار نے پسپائی کے عمل کی رہنمائی کی، وہ پکڑا گیا اور پھر مارا گیا۔ اس واقعے سے گوہا کو پھر ایک سوال میسر آیا جو اُن کے گاندھی کے حوالے سے درپیش سوال سے ملتا جلتا تھا۔ گوہا نے سوچا کہ اگر یہ نکسل تحریک اتنی ہی ناقص تھی اور اُس کے پاس کوئی باقاعدہ نظریہ بھی نہیں تھا تو پھر اس نے پورے ملک کے نوجوانوں کو کس طرح متحرک کر دیا تھا۔ گاندھی اور نکسل تحریک دونوں نے بنیادی طور پر دیہی علاقوں میں اپنے اثرات پیدا کیے تھے اور ان تحریکوں میں متحرک ہونے والے لوگ بنیادی طور سے کسان ہی تھے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ دونوں تحریکیں اپنے مبینہ طریقہ ہائے کار میں ایک دوسرے سے مختلف تھیں۔ نکسل تحریک تشدد پر مائل تھی جبکہ گاندھی عدم تشدد کے مدعی تھے۔ گاندھی اور نکسل تحریک میں ایک قدرِ مشترک بھی تھی اور وہ تھی ان دونوں کی ناکامی۔ گاندھی نے عدم تشدد کا نعرہ دیا جبکہ اُن کے پیروکار تشدد کی طرف راغب ہوئے، دوسری طرف نکسل باڑی تحریک نے تشدد کا راستہ اختیار کیا مگر وہ اپنے اہداف کے اصول میں ناکام رہی۔ گوہا نے اس تضاد سے یہ سوال اخذ کیا کہ کسانوں کی طرف سے تشدد کا راستہ کیوں اختیار کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے اُن کے مقاصد کب حل ہوتے ہیں اور کب نہیں ہوتے۔ دوسرے لفظوں میں وہ کسانوں کی تحریکوں کے مطالعے کی سمت میں بڑھنا شروع ہوئے۔ انہوں نے گاندھی پر اپنے کام کو ایک طرف رکھا اور کسان تحریکوں اور بغاوتوں کو سمجھنے میں مشغول ہو گئے۔ یہاں انہوں نے سماجی بشریات (Social Anthropology) سے خوب مدد لی۔ انہوں نے مختلف معاشروں اور خاص طور سے ہندوستان کے حوالے سے تشدد کے واقعات کا ریکارڈ جمع کرنا شروع کیا۔ انہوں نے کتابوں سے، دستاویزات میں سے اور ہم عصر ماخذ سے تشدد آمیز واقعات کی جس قدر تفصیلات میسر ہو سکتی تھیں اُن کو جمع کیا اور یوں کئی ہزار واقعات کو سامنے رکھ کر کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کی۔ اس کدوکاوش کے نتیجے میں وہ یہ عمومی نتیجہ (generalization) یا نظریہ (theory) وضع کرنے میں کامیاب ہوئے کہ کسانوں کا تشدد نتیجہ ہوتا ہے اُس ذلت اور بے عزتی کی کیفیت کا جس میں کہ اُن کی اکثریت صدیوں سے مبتلا چلی آ رہی ہے۔ جب ایک کسان، زمیندار کے صحن سے چھتری تانے گزرتا ہے تو زمیندار اس کو اپنی بے عزتی تصور کرتا ہے جس کی سزا کسی بھی شکل میں نکل

سکتی ہے۔ یہ سزا کسان کے لیے زندگی بھر کا بوجھ بن جاتی ہے اور وہ اس کی تلافی کے لیے وقت کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ یہ وقت اُسے جب بھی مل جائے وہ قرض اُتارنے میں دیر نہیں لگاتا۔ اپنی تحقیق سے گوہا یہ سمجھنے میں کامیاب ہوگئے کہ بے عزتی کس طرح تشدد میں ڈھلتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خود بے عزتی بھی ایک طرح کا تشدد ہے جو اپنے ردِعمل کے طور پر تشدد ہی کو جنم دیتا ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ سیاسی حرکت پذیری (mobilization) صدیوں سے ذلت کے زخم سہنے والے لوگوں کو اس بوجھ کو اپنے سر سے اُتارنے کا موقع فراہم کردیتی ہے اور لوگ حکمرانی کے موجود ضابطوں (code of authority) کو توڑ کر خود کو ذہنی طور پر آزاد محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو گاندھی جیسے رہنما بھی اگر عدم تشدد کا درس دیتے رہیں تو وہ اُن کو بھی خاطر میں نہیں لاتے۔ یہی وجہ ہے کہ گاندھی کا اہنسا کا تصور ہندوستان میں تشدد آمیز واقعات کے آگے بند باندھنے میں ناکام رہا حالانکہ گاندھی قومی آزادی کی تحریک کے بہت بڑے رہنما تھے۔ رنجیت گوہا نے ہندوستان کے بارے میں یہ طے کیا کہ یہ صرف 'اہنسا' کی نمائندگی نہیں کرتا بلکہ 'ہنسا' کی نمائندگی بھی کرتا ہے یعنی صرف عدم تشدد ہی نہیں بلکہ تشدد بھی ہندوستانی کلچر کا حصہ ہے اور اس کے اسباب ناقابلِ فہم نہیں ہیں۔ اپنے ایک مقالے میں رنجیت گوہا نے دیہی معاشرت کے اس تحکم پر مبنی نظام کو ہندوستانی ادبیات اور مذہبی و نظریاتی روایت میں بھی تلاش کیا۔ اُن کے، دھرم شاستروں کے مطالعے نے اُن پر یہ بات واضح کی کہ تحکم اور بالادستی کا یہ نظام خود شاستروں میں بھی موجود تھا جن کی رُو سے پِتا اور پُتر ا، گورو اور شِشیا، راجا اور پرجا اور زمیندار اور رعیت کے رشتے حاکم و محکوم کے رشتے ہیں اور ان رشتوں میں تحقیر کا عنصر بڑا اہم کردار ادا کرتا ہے۔[۳]

رنجیت گوہا کے حوالے سے نسبتاً طویل گفتگو کرنے سے ہمارا مقصد سبالٹرن اسٹڈیز کے ایک مرکزی تاریخ نویس کے اس رجحان کی طرف مائل ہونے کا پس منظر واضح کرنا تھا۔ سبالٹرن اسٹڈیز کے سلسلے میں اب تک آٹھ، دس مجموعہ ہائے مضامین شائع ہوچکے ہیں، ان میں سے ہر مجموعے میں سات، آٹھ مقالات شامل ہوتے ہیں۔ اس طرح سے سبالٹرن اسٹڈیز اب تک ایک وقیع سرمایۂ علم بہم کرچکا ہے۔ ان مطالعوں میں سے چند ایک کا ذکر سبالٹرن اسٹڈیز کے دائرۂ کار اور اُس کے تحت ہونے والے اچھوتے مطالعوں کی معنویت کو واضح کرنے کے لیے مددگار ہوسکتا ہے۔

سبالٹرن مصنّفین میں جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، کے شعبۂ تاریخ کے پروفیسر شاہد امین بھی شامل ہیں۔ انہوں نے جن موضوعات پر کام کیا ہے اُن میں انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں مشرقی یوپی کے کسانوں کی حالتِ زار،[۴] چوری چورا کے واقعے پر عدلیہ کے کردار[۵] اور گورکھپور ڈسٹرکٹ میں ۱۹۲۱ء-۱۹۲۲ء میں گاندھی کی آمد اور مقبولیت[۶] کا تجزیہ جیسے دلچسپ موضوعات شامل ہیں۔ شاہد امین ان سب مطالعوں میں بعض نئے اور پرانے ماخذ کی مدد سے بہت دلچسپ نتائج اخذ کرتے ہیں۔ گاندھی پر اُن کا مقالہ ہندوستان کی قومی تحریک کے ایک اہم زاویے یعنی اس میں مقامی لیڈرشپ کی طرف سے لوگوں کو متحرک کرنے کے موضوع پر بحث کرتا ہے۔ گاندھی نے مشرقی یوپی میں گورکھپور کے ضلع کا ۸ فروری ۱۹۲۱ء کو دورہ کیا اور وہاں ایک سے ڈھائی لاکھ افراد کے مجمع سے خطاب کر کے وہ اُسی شام بنارس چلے گئے۔ شاہد امین اس دورے کی تفصیلات لکھتے ہیں اور ہمعصر ماخذ کی مدد سے یہ دکھاتے ہیں کہ مقامی کسانوں میں گاندھی کے لیے کس قدر عقیدت پائی جاتی تھی جو دور دراز علاقوں سے اُن کا درشن کرنے کے لیے آئے تھے۔ شاہد امین کہتے ہیں کہ ہندوستان کے قومیتی تاریخ نویس عام لوگوں کو محض گاندھی کا عقیدت مند اور اُن کے درشن کرنے والا گروہ بنا کر پیش کرتے ہیں جبکہ قومی تحریک کو منظّم کرنے کا کام شہری پڑھے لکھے طبقے اور پارٹی کے کارکنوں کی کوششوں کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔ گویا مہاتما اور عوام کے بیچ میں ایک سیاسی واسطے کا یہ کام اُن پیروکاروں نے سرانجام دیا جو معاشی لحاظ سے زیادہ خوشحال اور سماجی اعتبار سے زیادہ طاقتور تھے۔ دوسرے لفظوں میں مہاتما کا مقام بڑی حد تک اشرافیہ کی کارکردگی کا مرہونِ منت تھا۔ شاہد امین کا کہنا ہے کہ مقامی آبادی کا گاندھی کے بارے میں ایک عقیدت کا تعلق ضرور تھا اور گاندھی کو ان لوگوں میں ایک دیومالائی کردار کی حیثیت بھی حاصل ہوگئی تھی مگر عملاً گاندھی کی، ان لوگوں کے اقدامات پر گرفت کی طاقت بہت زیادہ نہیں تھی اور نہ ہی وہ براہِ راست طور پر ان لوگوں کے عمل اور ردِعمل کو متعین کرنے کی پوزیشن میں تھے۔ کسانوں کے عملی اقدامات کی بنیاد صحیح اور غلط، جائز و ناجائز اور منصفانہ و نامنصفانہ کے بارے میں اُن کے اپنے تصورات پر قائم تھی۔ تاہم وہ یہ اقدامات کرتے وقت جو یہ 'مہاتما گاندھی کی جے' کا نعرہ لگاتے تھے تو گویا اس احساس کی نمائندگی کرتے تھے کہ کیونکہ گاندھی بھی انصاف کی بات کرتے ہیں لہٰذا وہ جو کچھ کر رہے ہیں اُس کو گاندھی کی تائید حاصل ہوگی۔ بعض اوقات اُن کے یہ

اندازے بالکل غلط بھی ہو سکتے تھے اور اُن کی خواہشات اور اقدامات گاندھی اور کانگریس کی مقامی قیادت کی سوچ سے بہت مختلف بھی ہو سکتی تھی۔ شاہد امین کا کہنا ہے کہ چوری چورا کا واقعہ اسی تضاد کا نتیجہ تھا جس میں مقامی لوگوں نے یہ سمجھتے ہوئے کہ جو کچھ وہ کر رہے ہیں وہ گاندھی کی سوچ کے مطابق ہے، ایک ایسے راستے کا انتخاب کیا جو دراصل گاندھی کے طرزِ فکر سے بہت ہٹ کر تھا۔ شاہد امین کا یہ مطالعہ قومی آزادی کی تحریک میں قیادت اور عوام کے تصورات کے درمیان فاصلے کو اُجاگر کرتا ہے اور اس لحاظ سے یہ قومی تاریخ نویسی کے ایک یکطرفہ اور سپاٹ بیانیے کی نفی بھی کرتا ہے۔

سبالٹرن تاریخ نویسوں میں گیان پانڈے (Gyan Pandey) کا کام بھی بہت قابلِ قدر سمجھا جاتا ہے۔ ۱۹۱۹ء تا ۱۹۲۲ء کے زمانے میں اودھ میں جو کسان بغاوتیں ہوئیں انہوں نے اُن کا بھی تجزیہ کیا۔[7] ڈیوڈ آرنلڈ (David Arnold) نے قحطوں کو اپنا موضوع بنایا ہے اور خاص طور سے آندھرا (۱۸۳۹ء۔ ۱۹۲۴ء) اور مدراس (۱۸۷۶ء تا ۱۸۷۸ء) کے قحطوں کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے۔[8] ان کا ایک مقالہ ہندوستان میں طاعون کے موضوع پر ہے۔[9]

دپیش چکرابرتی (Dipesh Chakrabary) نے ۱۹۲۰ء اور ۱۹۵۰ء کے درمیان کلکتہ کے پٹ سن کے کارخانوں میں کام کرنے والے مزدوروں کو اپنی ایک تحقیق کا موضوع بنایا ہے۔[10] بنگال میں اور خاص طور سے کلکتہ میں ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۰ء کے عشروں میں پٹ سن کے کارخانوں میں کام کرنے والے محنت کشوں کے حالات بہت شدت سے اس بات کے متقاضی تھے کہ وہ خود کو منظّم کریں اور محنت کشوں کی تنظیمیں اُن کے حالات کی بہتری کے لیے آواز بلند کریں۔ لیکن عملاً ایسا نہیں ہوا اور محنت کش بہت بڑی تعداد میں ہونے کے باوجود، اور باوجود اس حقیقت کے کہ اُن میں بے چینی بھی موجود تھی جو اکثر اشتعال کی حد تک چلی جاتی تھی، منظّم ٹریڈ یونین سرگرمیوں کی بنیاد نہیں رکھ سکے۔ چکرابرتی کہتے ہیں کہ ۱۹۳۵ء میں بنگال کے لیبر کمشنر کی رائے یہ تھی کہ دنیا میں کہیں بھی محنت کشوں کی تنظیم سازی کے نقطۂ نظر سے اتنی سازگار صورتِ حال موجود نہیں تھی جتنی کہ کلکتہ میں تھی جہاں شہر کے شمال اور جنوب میں صرف ۲۰ میل کے علاقے میں اتنی بڑی تعداد میں پٹ سن کے کارخانے موجود تھے جن میں مجموعی طور سے تین لاکھ افراد کام کرتے تھے۔ اس کے باوجود یہاں پر منظّم ٹریڈ یونین کی عدم موجودگی ایک سوالیہ نشان کی حیثیت

رکھتی ہے۔ چکرابرتی کے مطابق ۱۹۴۵ء کی ایک سرکاری انکوائری رپورٹ میں یہ کہا گیا کہ جوٹ کے کارخانوں میں کام کرنے والے ۲ لاکھ ۶۷ ہزار کے قریب محنت کشوں میں سے صرف ساڑھے ۴۷ ہزار محنت کش کسی یونین کے ممبر تھے۔ یہ اور ایسے ہی بہت سے دوسرے اعداد و شمار دینے کے بعد چکرابرتی یہ بحث کرتے ہیں کہ بنگال میں جوٹ ملز یا پٹ سن کے کارخانوں میں ٹریڈ یونین منظّم کیوں نہ ہو سکی۔ وہ اس کا بنیادی سبب اُس علاقے کے سماجی در و بست میں ڈھونڈتے ہیں اور مقامی کلچر کے اندر حفظِ مراتب کے نظام (heirarchy) کو بنیادی سبب قرار دیتے ہیں۔ مراتب کا یہ نظام، علاقے میں موجود فیوڈلزم کی دین تھا۔ اُن کا کہنا ہے کہ محنت کشوں کا کلچر بعض صورتوں میں اُن کی آئیڈیالوجی کی راہ میں مزاحم ہو سکتا ہے۔

ایک اور سبالٹرن مطالعہ ۱۹۰۵ء کی تقسیمِ بنگال کے موضوع پر سومیت سرکار (Sumit Sarkar) نے کیا ہے جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ تقسیمِ بنگال کے خلاف جو احتجاجی تحریک اُٹھی اُس میں عوامی شمولیت تحریکِ خلافت کی عوامی شمولیت سے بہت کم تھی۔ انہوں نے یہ بھی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ تقسیمِ بنگال کے خلاف تحریک میں ہندو اشرافیہ زیادہ متحرک تھی جبکہ تحریکِ خلافت نے عام لوگوں کو جن میں مسلمان اور ہندو دونوں شامل تھے، متحرک کر دیا تھا اور یہ اس تحریک کا عوامی پہلو ہی تھا جس کے پیشِ نظر خود خلافت تحریک کی قیادت کی جانب سے اس کو ختم کر دیا گیا۔[۱۱]

پچھلے صفحات میں سبالٹرن اسٹڈیز کے تعارف اور چند سبالٹرن مطالعوں کے حوالے سے جو گفتگو کی گئی ہے اُس سے تاریخ نویسی کی اس نئی شاخ کے بارے میں تھوڑا بہت تعارف حاصل ہو سکتا ہے۔ اس گفتگو سے سبالٹرن اسٹڈیز کی چند خوبیاں بھی ہمارے سامنے آتی ہیں۔ مثلاً:

۱) سبالٹرن تاریخ نویسوں نے معاشرے کے نچلے طبقات اور دور دراز علاقوں میں پائے جانے والے رجحانات کو زیرِ بحث لا کر تاریخ کے کینوس کو کہیں زیادہ وسیع کر دیا ہے۔

۲) ایسے علاقے جو پہلے بہت دور افتادہ یا remote سمجھے جاتے تھے اور وہ لوگ جو پہلے محض تاریخ کے حاشیے پر (marginalized) نظر آتے تھے، اب تاریخ کے مرکزی دھارے میں داخل ہو گئے ہیں۔

۳) سبالٹرن اسٹڈیز کی ایک کامیابی یہ ہے کہ اس نے نت نئے موضوعات تک پہنچ حاصل

کی ہے اوران موضوعات کے اوپر اعلیٰ تحقیق کے ذریعے ایسا مواد اکٹھا کیا ہے جونئی نظریہ سازی کے کام آرہا ہے۔

۴) سبالٹرن اسٹڈیز کی ایک اور کامیابی تاریخ کوحکمرانوں اور سرکردہ افراد کی قلم رو سے نکال کراس کوایک عام آدمی تک پہنچانا ہے۔دوسرے لفظوں میں سبالٹرن اسٹڈیز نے فرد کو تاریخ کی نظروں میں زندہ کردیا ہے اور اب تاریخ اُس سے صرفِ نظر نہیں کرسکتی۔

۵) سبالٹرن اسٹڈیز نے ہندوستان کی قومی آزادی کی تحریک کا زیادہ معروضی تجزیہ کیا ہے اوراس میں موجود اُس رومانس کو جو کرشمہ ساز شخصیتوں کے گرد بُنا جاتا تھا، تحلیل کردیا ہے اوراب اس تحریک کے لیڈر ہمیں اپنی اصل قامت کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں۔

٦) سبالٹرن اسٹڈیز کی ایک بڑی کامیابی یہ ہے کہ کیونکہ اس کا موضوع چھوٹے چھوٹے علاقے، چھوٹی چھوٹی بستیاں اور ایسے عام افراد ہیں جن کو اس سے پہلے درخورِ اعتنا نہیں سمجھا گیا، لہٰذا اُن کے بارے میں تحقیق کرنے کی خاطر مؤرخوں کو جو مواد اکٹھا کرنا پڑا اور تحقیق کے جوطریقے اختیار کرنا پڑے وہ بھی فنِ تاریخ نویسی کے فروغ اور اُس کی ترقی کے نقطۂ نظر سے کچھ کم اہمیت کے حامل نہیں۔

جہاں سبالٹرن اسٹڈیز نے تاریخ نویسی کو آگے بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا ہے اور ہندوستان کے تاریخی مواد کو وقیع بنایا ہے وہیں اس کے بعض پہلو تنقید کا موضوع بھی بن سکتے ہیں۔ مثلاً سبالٹرن اسٹڈیز مختلف اجزا کے بارے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنے کی مشقت تو کرتی ہے مگران اجزا سے کوئی مربوط تصویر اُجاگر کرنے کی کوشش نہیں کرتی۔ لہٰذا اس کا ایک مطالعہ اس کے دوسرے مطالعے سے ہم آہنگ نہ ہونے کی بنا پر اس کی نظری بنیادوں کو مضبوط نہیں ہونے دیتا۔ تاریخ نویسی یا کسی اور علم سے متعلق نظریات اُس وقت ہمارے لیے زیادہ کارآمد بنتے ہیں جبکہ اُن کی ایک مستقل اور پائیدار حیثیت ہو اور یہ تب ہی ممکن ہے جب یہ نظریات باہم متناقض عناصر کے مجموعے کی حیثیت نہ رکھتے ہوں۔ ہوسکتا ہے کہ مستقبل میں کوئی سبالٹرن مصنف اب تک کے تمام مطالعوں کو سامنے رکھ کر ایک بڑا علمی نظریہ وضع کرنے کی کوشش کرے۔ اگر ایسا ہوا تو

یہ سبالٹرن اسٹڈیز کے مستقبل کے نقطۂ نظر سے بہت کارآمد ہوگا۔

حوالہ جات

1. E. Sreedharan, *A Textbook of Historiography 500 BC to AD 2000* (Hyderabad, India: Orient Longman, 2000).

۲) رنجیت گوہا سے متعلق آئندہ سطور میں جو معلومات درج ہیں وہ ان ماخذ سے حاصل کی گئی ہیں:

(a) Shahid Amin and Gautam Bhadra, 'Ranajit Guha: A Biographical Sketch', in David Arnold and David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII* (Delhi: Oxford University Press, 1997), pp.222-25.

(b) 'Writing History' [Interview of Ranajit Guha to Badri Narayan], *Biblio,* November-December 2003.

3. Ranajit Guha, *'Elementary Aspects of Peasant Insurgency in India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

4. Shahid Amin, 'Small Peasant Commodity Production and Rural Indebtedness: The Culture of Sugarcane in Eastern UP, c.1880-1920', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies-1* (Delhi: Oxford University Press, 1997).

5. See, Shahid Amin, 'Approver's Testimony, Judicial Discourse. The Case of Chouri Choura', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V* (Delhi: Oxford University Press, 1987).

6. Shahid Amin, 'Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-22', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies-III* (Delhi: Oxford University Press, 1984).

7. Gyan Pandey, 'Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies-1, op.cit.*

8. David Arnold, 'Famine in Peasant Consciousness and Peasant Action: Madras, 1876-78', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern*

Studies-III, op.cit.

9. David Arnold, 'Touching the Body: Perspectives on the Indian Plague, 1896-1900', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies-V, op.cit.*

10. Dipesh Chakrabarty, 'Trade Unions in a Hierarchical Culture: The Jute Workers of Calcutta, 1920-50', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies-III, op.cit.*

11. Sumit Sarkar, 'The Conditions and Nature of Subaltern Militancy: Bengal from Swadeshi to Non-cooperation, c.1905-22', in Ranajit Guha (ed.), *ibid.*

ہندوستان میں نو آبادیاتی عہد میں تاریخ نویسی

ہما غفار

عموماً ہندوستان میں نو آبادیاتی عہد کا تعین ۱۷۵۷ء تا ۱۹۴۷ء کیا جاتا ہے۔ تاریخ نویسی کی سرگرمیوں کے حوالے سے اگرچہ اس دور میں انگریزوں کے علاوہ مسلمانوں اور ہندوؤں نے بھی تاریخ نگاری میں دلچسپی لی تاہم اس مقالہ میں ہم نے اپنے آپ کو صرف انگریز منتظمین کی تاریخ نویسی کے جائزہ تک محدود رکھا ہے اور ان رجحانات و مقاصد کو جاننا چاہا ہے جو ان کی تاریخ نویسی میں جھلکتے ہیں۔ دراصل اس پورے دور میں نظریات و مقاصد کی مختلف جہتیں تاریخی ادب میں نظر آتی ہیں اور اسے صرف سامراجی اور غیر سامراجی کے دائرے میں مقید کر دینا مناسب نہیں ہوگا تاہم مغرب کی برتری اور سامراجی نقطہ نظر حاوی رجحان ضرور رہا۔ اپنے قیام و اقتدار کے ابتدائی دور میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی ہندوستان میں استحکام و توسیع کے مرحلے سے گزر رہی تھی اس وقت برطانوی منتظمین مقامی آبادی سے بہتر سماجی روابط استوار کیے ہوئے تھے۔ اور یہاں کی مذہبی، سیاسی، ثقافتی و سماجی تاریخ جاننے میں دلچسپی رکھتے تھے جس میں ماضی خصوصاً مشرق کی تاریخ سے رومانوی دلچسپی کے علاوہ انتظامی ضروریات کو بھی دخل تھا۔ جوں جوں برطانوی قوت و اقتدار مستحکم ہوتا گیا حاکم و محکوم قوم کا تعلق اور مغرب کا مشرق پر برتری کا رجحان غالب ہونے لگا۔ جس میں برطانیہ و مغرب میں فروغ پانے والے نئے نظریات نے مہمیز کا کام دیا۔ ان میں انجیلی دبستان (Anglicist School) نمایاں ہے جس کے یہاں لبرل اور افادیت پسند (Utilitarian) نظریات حاوی تھے۔ اس کے علاوہ انگلیلی عقائد (Evangelical) برطانوی

استعماریت اور عیسائی مذہبی برتری کے نظریہ کو فروغ دے رہا تھا۔ ان رجحانات کے فروغ کے باوجود اس دور میں کہیں کہیں رومانوی تحریک بھی سر اُٹھا رہی تھی جس کے حامل مورخین کو نئے مستشرقین کہا جاسکتا ہے۔ ان نظریاتی رجحانات کے علاوہ برطانوی منتظمین کا ایک حلقہ اپنے قابض علاقوں کی تاریخ سے اپنے ہم وطنوں کو آ گاہ کرنا چاہتا تھا اور ساتھ ہی اپنی سرگرمیوں اور کامیابیوں سے بھی۔

برطانوی سامراجیت کے ابتدائی دور میں برطانوی منتظمین نے ہندوستان کی تاریخ میں دلچسپی کا اظہار اپنے منشیوں سے فارسی میں برصغیر کی تاریخ پر کتابیں لکھوا کر کیا جیسا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایک افسر جوناتھن اسکاٹ (Jonathan Scatt) کی ہدایت پر مرتضٰی حسین بلگرامی نے حدیقۃ الاقالیم لکھی، جنرل کرک پیٹرک (General Kirk Petrick) کی ایما پر شیو پرشاد نے روہیلکھنڈ کے افغانوں پر تاریخ فیض بخشی، ہنری وینسٹارٹ (Henry Vensittart) کے کہنے پر سلیم اللہ نے تاریخ بنگال اور غلام حسین طباطبائی نے گورنر جنرل وارن ہیسٹنگ (Warren Hasting) کی ہدایت پر سیر المتاخرین تحریر کی جس میں برصغیر کی قدیم تاریخ سے لے کر ۱۷۸۶ء تک کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ اسے مغلوں کے عہد زوال کی مکمل تاریخ [1] اور سائنسی طریقہ تاریخ نویسی کی موجودگی [2] کی وجہ سے اس وقت کے تاریخی ادب میں نمایاں اہمیت دی جاتی ہے۔ برطانوی منتظمین کے ہندوستان کی تاریخ لکھنے میں اولین نام رابرٹ اورمی (Robert Orme) کا لیا جاتا ہے۔ اسے ۱۷۶۹ء میں ہندوستان سے واپس برطانیہ جانے کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کا باقاعدہ مورخ مقرر کیا گیا اس عہدہ پر وہ اپنی وفات (۱۸۰۱ء) تک موجود رہا۔ اس نے ہندوستان میں انگریزوں کی سرگرمیوں پر دو کتابیں تحریر کیں جن میں تین جلدوں پر مشتمل A History of the Military Transactions of the British Nation in Indostan (1763-1781) اور Historical Fragments of the Mugal Empire of the Maratoes of the English Concern in Indostan from 1659 ہیں۔

اٹھارویں صدی میں یورپ میں رومانیت پسند تحریک ابھری جس نے عہد روشن خیالی (Enlightenment) کی عقلیت پسندی کے مقابلہ پر ایمان و احساسات، تخیلات و

پراسراریت، جذبات ورومانیت پر زور دیا۔[۳] تاریخ نویسی پر اس کا اثر قدیم اور پراسرار محسوس ہونے والی تہذیبوں میں دلچسپی، ان کے مذہبی وتہذیبی طور طریقوں اور تاریخ سے ہمدردانہ لگاؤ کی صورت میں سامنے آیا۔ غالباً یہ رجحان ہندوستان میں موجود برطانوی منتظمین جو تاریخ لکھنے میں بھی دلچسپی رکھتے تھے پر بھی اثر انداز ہوا اور یہ بھی کہ اس دور میں برطانوی منتظمین اپنے آپ کو کچھ حد تک مقامی تہذیب وثقافت میں ڈھالے ہوئے تھے اور یہاں کے بارے میں جاننا بھی چاہتے تھے۔ ان کے یہاں ہندوستان کی تاریخی قدامت، مذہب اور تہذیب وثقافت سے ایک رومانوی لگاؤ تھا۔ انہوں نے ہندوستان کی زبان وادب کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا اور مذہبی عقائد، روایات، ذات وطبقوں اور قوانین کے مطالعے کی طرف بھی توجہ دی۔ مستشرقین کے اس حلقہ کے لیے ہندوستان سے دلچسپی کی بنا پر 'انڈولوجسٹ' (Indologist) کی اصطلاح بھی استعمال کی گئی انہوں نے ہندوستان کی تاریخ، مذہب، تہذیب وادب کی سرپرستی کی اور اس پر تحقیقی کام کا آغاز کیا۔ یہاں کی تہذیب وثقافت اور ادب کو سراہانے کا رجحان رہا اور یہاں تک کہا کہ ہندوستانی طریق زندگی ہندوستانیوں کے لیے اتنا ہی قابل قدر ہے جتنا برطانویوں کے لیے برطانوی طریق زندگی۔[۴] اس رومانوی لگاؤ کے ساتھ یہ حلقہ ملکی امور، نظم مملکت، رسوم ورواج اور طور طریقوں میں مداخلت بھی نہیں کرنا چاہتا تھا کیونکہ ملک میں امن وامان کی صورتحال کا لامحالہ اثر تجارت کے فروغ پر پڑتا اور یہ چیز ایسٹ انڈیا کمپنی کو مقصود نہیں تھی یہی وجہ ہے کہ اس نظریہ کو برطانیہ میں ٹوری پارٹی کے دائیں بازو کی حمایت حاصل رہی۔[۵]

برصغیر میں اولین طور پر متذکرہ رجحان کے حامی حلقہ کو ہندوستان کے گورنر جنرل وارن ہیسٹنگ کو حمایت حاصل رہی۔ جو کہ فارسی زبان کا ماہر اور ہندوستان کے زبان وادب اور فنون میں خصوصی دلچسپی رکھتا تھا اس نے اپنے دور حکومت (۱۷۸۵ء-۱۷۷۲ء) میں ہندوستان کی قدیم تاریخ، قوانین اور رسوم ورواج کے بارے میں تحقیقی سرگرمیوں کو بڑھاوا دیا۔ اس کے عہد کے دو مستشرقین نمایاں حیثیت کے حامل ہیں جو کہ ولیم جونز (William Jones)، چارلس ویلکنز (Charles Wilkins) ہیں ولیم جونز ۱۷۸۴ء میں ہندوستان آیا اسے کئی زبانوں پر عبور حاصل تھا جو کہ عبرانی، یونانی، اطالوی، عربی اور فارسی ہیں ہندوستان آ کر اس نے سنسکرت زبان سیکھنے میں دلچسپی لی اور اپنے آپ کو اسی کے ماہر کی حیثیت سے منوایا۔ وہ کلکتہ کے سپریم کورٹ سے

بحیثیت جج وابستہ رہا۔۱۷۸۴ء میں اس نے وارن ہیسٹنگ کی خواہش پر ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی بنیاد رکھی۔ ۱۷۸۸ء میں اس ادارے سے Asiatick Research کے عنوان سے رسالے کا اجراء ہوا جس نے ہندوستان کی تاریخ وادب سے متعلق تحقیقی سرگرمیوں کو فروغ دیا۔ ایشیاٹک سوسائٹی سے سنسکرت ادب کے تراجم ہوئے اس کے علاوہ عہد وسطیٰ کے تاریخی ادب کی ترتیب وتدوین اور دوبارہ اشاعت کا سلسلہ شروع ہوا۔ چارلس ویلکنز بھی ایسٹ انڈیا کمپنی کا ملازم اور سنسکرت سے دلچسپی رکھنے والا محقق تھا اس نے بھگوت گیتا کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ ہنری تھامس کولیبروک (Henry Thomas Colebrooke) کو ولیم جونز کا جانشین کہا جاسکتا ہے۔ ۱۸۰۰ء میں اسے گورنر جرنل ویلسلے (Wellesley) نے فورٹ ولیم کالج میں سنسکرت کا پروفیسر مقرر کیا۔۱۸۲۳ء میں اس نے رائل ایشیاٹک سوسائٹی کی بنیاد رکھی جس نے ہندوستان سے متعلق علمی وتحقیقی سرگرمیوں کو فروغ دیا۔ ہندوستان کے آثار قدیمہ کے بارے میں تلاش کو تحقیق کا کام الیگزنڈر کننگھم (Alexander Cunnigham) کی وجہ سے آگے بڑھا۔ اسے ہندوستان کے آرکیالوجیکل سروے کے تخلیق کار کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔[٦] ۱۸۷۰ء میں اسے شعبہ آثار قدیم کا سربراہ مقرر کیا گیا۔ اس نے آثار قدیمہ سے متعلق تحقیقات میں مختلف جگہوں اور دریافت ہونے آثار ان میں شامل مختلف اشیا مثلاً مجسمہ، سکے، استعمال کی اشیا اور پتھر وغیرہ کے مطالعے کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ متذکرہ محققین کی تحقیقات کے نتیجہ میں قدیم ادب، دستاویزات، مخطوطات، تاریخی آثار اور سکوں وغیرہ کے مطالعہ کی تاریخی تحقیق میں اہمیت اجاگر ہوئی اور کہا جاسکتا ہے کہ سائنسی طریقہ تحقیق متعارف ہوا۔ ان متشرقین کے ذریعہ دنیا کے سامنے ہندوستان کی ایک مثبت تصویر سامنے آئی اور اسے دنیا کی اہم تہذیبوں میں جگہ ملی۔ یہ رومانیت پسند رجحان صرف برطانوی اقتدار کے ابتدائی دور سے ہی متعلق نہیں ہے بلکہ جب ہندوستان کی تاریخ، تہذیب وثقافت وغیرہ کے بارے میں منفی نظریات کے حامل رجحانات فروغ پارہے تھے اس وقت بھی تاریخ نگاری سے وابستہ برطانوی منتظمین کے ایک حلقہ کی علمی سرگرمیاں رومانیت پسند رویہ کا اظہار کررہی تھیں۔ ان منتظمین میں ایک نمایاں نام ماؤنٹ اسٹیورٹ الفنسٹن (Mountstuart Elphistone) کا ہے۔ اسے نیا مستشرق بھی کہا جاسکتا ہے۔ اگرچہ اس کی تحریر میں استعماری رویہ کی جھلک نظر آتی ہے لیکن ہندوستان کی تاریخ وثقافت سے گہرا

لگاؤ نمایاں ہے۔ دراصل وہ جیمس مل (James Mill) کے ان افادیت پسند (Utilitarian) نظریات کا کڑا ناقد تھا جو ہندوستان کی تاریخ کو جمود کا شکار اور اس کے مذہبی و تہذیبی روایات کو فرد اور معاشرہ کی ترقی کے لیے مضر سمجھتا تھا۔ الفنسٹن کی کتاب History of Hidu and Muhamadan India، ۱۸۴۱ء میں شائع ہوئی بقول گریوال 'اس نے ہندو اور مسلمان میں تفریق کیے بغیر ہندوستانی ماضی کا مطالعہ پوری خیالی ہمدردی کے ساتھ کیا۔ ے نئے مستشرقین کے اس حلقے میں الفنسٹن کے علاوہ تھامس منرو، جیمس گرانٹ ڈف اور جیمس ٹوڈ کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے جنہوں نے ہندوستان کی علاقائی اور گروہی تاریخ کی طرف توجہ دی اور ذاتی دلچسپی اور لگاؤ کی بنا پر علاقائی تاریخ پر قلم اٹھایا۔

انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل میں رومانیت پسند حلقہ کے مقابلے میں زیادہ نمایاں، اہم اور اثر انداز ہونے والا رجحان انجیلسٹک دبستان (Anglicist School) کا تھا جو برطانوی کردار، روایات اور اقدار کی برتری کا قائل تھا۔ اس حلقہ میں لبرل، افادیت پسند، انتہا پسند اور عیسائی مذہبی نظریات (Evengelical) رکھنے والے تمام نظریاتی گروہ شامل تھے اور ان کے رجحانات برطانوی منتظمین کے رویوں پر بھی اثر انداز ہو رہے تھے۔ مجموعی طور سے یہ حلقہ استعماری رجحانات سے بھرپور تھا اسے مشرق کی تاریخ اور روایات سے کوئی رومانوی لگاؤ نہیں تھا بلکہ وہ اسے بربریت کے دور سے تعبیر کرتا تھا جس میں کوئی پہلو قابلِ ستائش نہیں تھا۔ یوں بھی اس دور میں برطانوی تسلط مستحکم اور وسعت اختیار کر گیا تھا اور برطانوی منتظمین کے مقامی لوگوں سے سماجی روابط کم ہونے لگے تھے۔ ان میں اپنی برتری اور جداگانہ حیثیت کا احساس پہلے سے کہیں زیادہ بڑھ چکا تھا۔

افادیت پسند، انتہا پسند (Redicals) اور لبرل بنیادی طور پر ایک ہی فکر کے حامل تھے۔ افادیت پسند فلسفہ یہ تھا کہ ہر ادارہ خواہ وہ سیاسی ہو، مذہبی یا سماجی اس کی افادیت اس کے جانچنے کا معیار ہوتی ہے اگر وہ کارآمد ہوں اور اپنا اپنا افادی کردار ادا کر رہے ہوں تو ان کی اہمیت ہے۔ جو ادارے لوگوں کی فلاح کا کردار ادا نہیں کر سکتے ان کی یا تو تجدید ہونی چاہیے یا پھر انہیں ختم کر دینا چاہیے۔ اور یہ تجدید آفاقی تعلیم اور سرکاری اداروں کی تنظیم نو کے ذریعہ ہوسکتی ہے۔ [8]
افادیت پسند، مغربی دنیا میں فروغ پانے والے عقلیت پسند اور انسان دوست رویہ سے متاثر تھے

وہ مغربی تہذیب کے مقابلے میں دوسری تمام تہذیبوں کو انحطاط اور جمود کا شکار سمجھ رہے تھے اور اسی تناظر میں انہوں نے ہندوستانی تہذیب کو بھی دیکھا اپنی ذمہ داری سمجھی کہ اسے قدامت و جہالت سے نکالیں۔ اور ہندوستانی معاشرہ کو ایک ترقی یافتہ اور متحرک معاشرہ میں بدل دیں۔ اس کا نتیجہ تعلیمی اور حکومت کی انتظامی و اداراتی اصلاحات کی صورت میں سامنے آیا۔ تاریخ نویسی میں اس رجحان کا اہم نمائندہ جیمس مل (James Mill) ہے۔ جو مغرب کی نسلی، علمی، سماجی اور سیاسی برتری کا قائل تھا۔ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی سے وابستہ تھا لیکن کبھی ہندوستان نہیں آیا اور نہ ہی وہ فارسی یا کسی دوسری مقامی زبان سے واقفیت رکھتا تھا۔ اس نے ثانوی ماخذ جو کہ زیادہ تر ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہدہ داروں اور حکومتی رپورٹ وغیرہ پر مشتمل تھے انحصار کرتے ہوئے ۱۸۱۷ء میں چھ جلدوں پر مشتمل ہندوستان کی تاریخ پر کتاب شائع کی۔ یہ کتاب History of British India کے عنوان سے شائع ہوئی اور اس میں ولیم جونز کے اس مفروضہ کو نشانہ بنایا گیا کہ قدیم ہندوؤں میں تہذیب کی اعلیٰ روایات موجود تھیں۔ اس کے نزدیک ہندوستانی معاشرہ اپنے آغاز سے یعنی آریاؤں کی آمد سے لے کر انگریزوں کی آمد تک جمود کا شکار اور ہمیشہ جابر حکمرانوں کے زیر اثر رہا۔ اس نے اپنی کتاب میں ہندوؤں کی قدیم تاریخ اور روایت پر کڑی تنقید کی اور ہندو مسلم تفریق کو نمایاں کیا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے مذہبی تعصب کو ابھارا اور دو قومی نظریہ کو جواز فراہم کیا۔[9]
جیمس مل کی کتاب کی ایک نمایاں خصوصیت ہندوستان کی تاریخ کی تین ادوار میں تقسیم ہے جو کہ ہندو تہذیب، مسلم تہذیب اور برطانوی دور ہے۔ یہ ایک عمومی تقسیم تھی جس میں ابتدائی دو ادوار کو مذہبی حوالے سے شناخت کیا گیا ہے۔ اس تقسیم پر تاریخ کے محققین کی جانب سے تنقید بھی کی گئی کیونکہ پورے ہندوستان پر کبھی بھی مکمل طور پر ہندو یا مسلم تہذیب و اقتدار نہیں رہا دوسرے یہ کہ پچھلے دو ادوار کی تقسیم مذہبی حوالے سے تھی تو برطانوی دور پر یہ تقسیم کیوں نہیں لاگو کی گئی۔ اگرچہ ہندوستان کی تاریخ پر بعد کی کتابوں میں ہمیں قدیم تاریخ، عہد وسطیٰ کی تاریخ اور جدید تاریخ کے عنوانات کے حوالے سے تاریخ کی تقسیم نظر آتی ہے لیکن دیکھا جائے تو یہ وہی تقسیم ہے جو جیمس مل نے کی تھی۔ History of British India کو برطانیہ کے علمی و انتظامی حلقوں میں بہت پذیرائی حاصل ہوئی۔ ۱۸۱۸ء سے ۱۸۵۷ء تک اس کی پانچ اشاعتیں ہوئیں اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے ملازمین کے تربیتی کالج ہیلبری (Haileybury) کے تربیتی نصاب میں شامل رہی جس سے

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس نے عام برطانوی اور منتظمین کی فکر کو کس حد متاثر کیا ہوگا۔ یوں بھی مل کا ہندوستان کے بارے میں فلسفہ برطانوی نظریہ سامراجیت کے عین مطابق اور اس وقت کے مقبول فکری رجحان کا عکاس تھا۔

نظریہ افادیت کا حامل دوسرا نمایاں مورخ جس نے جیمس مل کی روایت کو آگے بڑھایا وہ ہنری ایلیٹ (Henry Elliot) ہے۔ اگر جیمس مل کے یہاں ہمیں ہندو تہذیب وثقافت پر زیادہ کڑی تنقید نظر آتی ہے تو ایلیٹ کے یہاں مسلم دور حکومت پر۔ ایلیٹ نے برصغیر کی تاریخ پر کوئی باقاعدہ کتاب نہیں لکھی اور اس کا تحقیقی کام عہد وسطیٰ کے تاریخی مخطوطات کی تلاش، انتخاب اور اس کے تراجم کرکے ترتیب دینے پر مشتمل ہے جس میں اس کا مدد گار ڈاؤسن (Dowson) رہا۔ عہد وسطیٰ کے تاریخی ادب کا یہ انتخاب آٹھ جلدوں میں History of India as told by its own Historians (۱۸۶۷ء۔۱۸۷۷ء) کے عنوان سے شائع ہوا۔ کتاب کے تعارفی باب اور مخطوطات سے منتخب کیے گئے حصوں سے ایلیٹ کا نظریہ افادیت کا حامل ہونا واضح نظر آتا ہے۔[۱۰] اس نے کوشش کی ہے کہ مسلم دور کے منفی پہلوؤں کو ابھار کر نمایاں کرے اور ساتھ ہی ہندوؤں پر مسلمانوں کی زیادتیوں کو تاکہ مسلم دور کے مقابلہ میں برطانوی دور حکومت کی خوبیوں کو اجاگر کیا جاسکے اور اسے پچھلے دور کے مقابلے میں بابرکت سمجھا جائے۔ ایلیٹ کا یہی کہنا تھا کہ اس تاریخی ادب کا مطالعہ ہم میں اپنے ملک اور اہمیت کے حامل اس کے اداروں کی محبت اور چاہت کا جذبہ پیدا کرے گا۔[۱۱] فارسی ماخذ کے ان انگریزی تراجم سے ان مورخین نے کثرت سے استفادہ کیا جو فارسی زبان سے واقفیت نہیں رکھتے تھے اور یوں انہو ں نے تراجم اور ماخذ کے انتخاب کو بغیر جانچے وہ کچھ قبول کیا جو ایلیٹ انہیں دینا چاہ رہا تھا۔ اس اعتبار سے ایلیٹ نے نئے برطانوی منتظمین اور مورخین کو متاثر کیا۔

افادیت اور لبرل دبستان کے ساتھ اس دور میں انگلیلی (Evangelical) نظریہ بھی مقبول تھا جو کہ عیسائی مذہبی برتری کا حامل تھا۔ یہ زیادہ تر عیسائی مشنریز پر مشتمل تھا۔ افادیت پسندوں کی طرح یہ بھی ہندوستان کو ظلم و بربریت کے دور میں سمجھتے تھے اور انہوں نے ہندوستانی تہذیب وثقافت خصوصیت سے ہندومت اور اسلام کو کڑی تنقید کا نشانہ بنایا۔ اگر ایک جانب افادیت پسند یہ سمجھتے تھے کہ ہندوستانی معاشرہ کی اصلاح اور اس میں تبدیلی قانون سازی کے

ذریعہ ہوسکتی ہے تو انگلیلی کے نزدیک ایسا عیسائیت قبول کر کے ہوسکتا ہے۔[۱۲] ان کے نزدیک عیسائیت کی تبلیغ کے ذریعہ ہندوستان کے لوگوں کو ادھام پرستی اور انحطاط سے نجات دلائی جاسکتی تھی۔ راجا ڈکشت افادیت پسند اور انگلیلی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

'برطانیہ میں انگلیلی، لبرل اور افادیت پسند مفکرین سے شدید اختلافات رکھتے تھے لیکن ہندوستان میں دونوں حلقوں کے تبدیلی مذہب کی روح، تہذیبی مشن اور تجارتی مفادات، برطانوی استعماریت کے تحت یکجا ہوگئے تھے'۔[۱۳]

انگلیلی رجحان کا اہم نمائندہ چارلس گرانٹ (Charles Grant) ہے۔ اس کے خطوط کے مجموعے جو اس کے ہندوستان کے بارے میں مشاہدات پر مشتمل ہیں Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain کے عنوان سے شائع ہوئے۔ اس میں ہندوستان کی تہذیب وثقافت اور مذاہب پر تنقید کے ساتھ عیسائیت کی تبلیغ اور نئے تعلیمی نظام کی ہندوستان میں اہمیت کو واضح کیا گیا ہے۔

افادیت پسند اور انگلیلی دبستان کے حامل برطانوی منتظمین نے جس طور برصغیر کی تاریخ کو اپنے نظریاتی اور انتظامی ضروریات کے تحت برتا اس نے برطانوی استعماریات کے نظریے کو اور مستحکم کردیا۔ اور یورپ کے علوم وفنون، مذہب و معاشرت، سیاست و معیشت اور اخلاقی وتہذیبی ہر اعتبار سے مشرق پر برتری کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرلیا گیا۔ جس میں انیسویں صدی کے اواخر میں رڈیارڈ کلپنگ کے نظریہ سفید آدمی کا بوجھ (۱۸۹۹ء) نے یورپ کی نسلی برتری اور اس پر دوسری اقوام کی تہذیب واصلاح کی ذمہ داری ڈال کر استعماریت کے نظریہ کو اور زیادہ مستحکم کردیا۔

متذکرہ نظریاتی مورخین کے علاوہ برطانوی منتظمین کے ایک حلقہ نے ان علاقوں کی تاریخ میں دلچسپی لی کہ جہاں ان کی تقرری ہوئی تھی۔ ان علاقوں کی تاریخ مرتب کرتے وقت انہوں نے مقامی تاریخی ادب، روایات، سرکاری گزیٹیرز اور ریکارڈ وغیرہ سے مدد لی اس ضمن میں اکثر انہیں حکومت کی طرف سے آسانیاں بھی فراہم کی گئیں۔ ان علاقائی تاریخی کتب میں چند نمائندہ جیمس گرانٹ ڈف (James Grant Duff) کی دو جلدوں پر مشتمل A History

of the Marathas (۱۸۲۶ء)، ہملٹن (Hamilton) کی Assam، مارک ولکیز (Mark wilkes) کی History of Mysore، جوزف ڈیوی کنگھم (Joseph Devy Cunnigham) کی History of the Sikhs، اولف کیرو (Olaf Caro) کی The Pathans، میلسن (Malleson) کی Native States اور جیمس ٹوڈ (James Tod) کی مشہور کتاب Annals and Antiquities of Pakistan (۱۸۲۹ء۔۱۸۳۲ء) وغیرہ ہیں۔

علاقائی تاریخ لکھنے کے علاوہ اب برطانوی مورخین ہندوستان میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی سرگرمیوں کی تاریخ بھی اپنے ہموطنوں کے لیے تحریر کرنا چاہتے تھے۔ اس ضمن میں ایک مقبول طریقہ سوانح نگاری کا منتخب کیا جس کے ذریعہ ان شخصیات کو منتخب کیا گیا جنہوں نے مشکل حالات میں برطانوی اقتدار کو مستحکم کیا۔ میکالے نے Essay on Clive لکھی جس میں وائسرائے کلائیو کو ایک ہیرو کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس پر ای ٹی اسٹوک (E.T.Stokes) کا تبصرہ صرف میکالے پر ہی نہیں بلکہ دوسری لکھی گئی سوانح کے پیچھے کارفرما مقاصد کی نشاندہی کرتا ہے۔ اسٹوک کے مطابق میکالے نے انگریز ذہن کو سمجھتے ہوئے ہندوستان کی تاریخ کو سوانح نگاری کے ذریعے دلچسپ بنا کر پیش کیا کیونکہ اسوقت کی وکٹورین عوام صرف ماضی کے بارے میں جاننا نہیں چاہتے تھے بلکہ وہ ان شخصیات کے بارے میں جاننے میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے جو اعلیٰ قومی کردار کی مثال پیش کرسکیں اور بتاسکیں کہ انفرادی طور پر افراد کس طرح تاریخ کے دھاروں کو بدلتے ہیں۔ [۱۴] ولیم ہنٹر نے The Rulers of India کے عنوان سے سلسلہ کتب کی اشاعت کا سلسلہ شروع کیا جس کے تحت اٹھائیس مختصر کتب شائع ہوئیں جو کہ زیادہ تر برطانوی منتظمین کی فوجی کامیابیوں اور زندگی کے بارے میں تھیں ان اٹھائیس میں سے صرف چھ ہندوستانی حکمرانوں سے متعلق تھیں جی بی میلسن نے Rulers of India Series میں تین حصے لکھے اور ہندوستان میں برطانوی کامیابیوں کو انگریز اور ہندوستانی کردار کے تناظر میں جانچا۔ انیسویں صدی کے وسط میں نئے سیاسی حالات و واقعات نے بھی برطانوی مورخین کو اپنی جانب متوجہ کیا اس حلقہ میں بھی برطانوی منتظمین نمایاں تھے جس واقعہ نے مورخین کی سب سے زیادہ توجہ حاصل کی وہ ۱۸۵۷ء کے واقعات تھے۔ اس کا فوری ردعمل مختلف پمفلٹ اور کتابچوں کی صورت میں آیا

جس میں اس واقعہ کے اسباب وعوامل کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی اس ضمن میں مختلف طبقہ اپنی رائے دے رہے تھے فوجی ماہرین کے نزدیک اس کا سبب جنگی حکمت عملی کی خامیاں تھیں، انگلیلی حلقہ کے نزدیک حکومت کی لا مذہبیت، کچھ کے نزدیک حکومت کا کمرشل ازم اور سیاستدانوں کے نزدیک انتہا پسندی (Redicals) کی غلط پالیسیاں جنھوں نے پرانے معاشرے میں نئے نظام کا غلط طریقے سے نفاذ کیا۔[15] بہرحال اس ضمن میں میلسن کی Red Pamphlet، اور جان ولیم کے کی The History of the Sepoy War اہم ہیں۔

برطانوی منتظمین کے مورخین کے حلقہ میں ایک نمایاں نام ولیم ہنٹر کا ہے اس نے Indian Musalmans لکھی جس میں برطانوی حکومت کی توجہ بنگال کے مسلمانوں کی دگرگوں حالت کی جانب دلائی اور انہیں ان کی حکمت عملی میں تبدیلی کا مشورہ دیا۔ ہنٹر کا ایک اہم کام گزیٹیرز کی تیاری ہے۔ اس کے علاوہ اس نے Rulers of India اور Annals of Rural Bengal لکھیں۔ بیسویں صدی میں برطانوی مورخین میں سب سے نمایاں نام ونسٹ اسمتھ کا ہے اس نے برصغیر کی تاریخ پر کئی کتابیں لکھیں جو کہ Early History of India (۱۹۰۴ء) Akbar the Great Mughal (۱۹۱۹ء) ہے جسے ایک عرصہ تک ہندوتان کی تاریخ پر اہم کتاب کی حیثیت حاصل رہی اگرچہ اسمتھ کے یہاں بھی سامراجی نقطہ نظر پایا جاتا ہے لیکن عمومی طور پر ہندوستان کی تاریخ کی جانب اس کا رویہ ہمدردانہ اور عملیت پسندی (Pragmatic) کا حامل ہے۔

انگریز منتظمین کی یہ تاریخ نویسی مختلف دھاروں کی نشاندہی کرتی ہے جس پر بدلتے ہوئے سیاسی حالات اور مغرب میں فروغ پانے والے نئے نظریات وعلمی وتحقیقی رجحانات نے اپنا اثر ڈالا۔ نظریاتی سطح پر رومانیت پسند، افادیت پسند، لبرل، انگلیلی افکار کی روشنی میں تاریخ کا تجزیہ کیا گیا، انتظامی مقاصد کے تحت ہندوستان کی علاقائی تاریخ کی جانب توجہ دی گئی اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے اقدامات کا تجزیہ کیا گیا۔ برطانوی عوام کی دلچسپی کو مدنظر رکھتے ہوئے سوانح نگاری کی جانب توجہ دی گئی اور کچھ منتظمین نے تاریخ کے علم سے ذاتی دلچسپی کی بنا پر علمی وتحقیقی سرگرمیوں میں حصہ لیا اور جدید منہاجیات تحقیق کو فروغ دیا۔ اس پورے تاریخی ادب میں اگر سامراجی رویہ واحد نہیں تو سب سے نمایاں اور غالب رجحان رہا۔ جس کا ردعمل پھر ہندوستانی مورخین کے یہاں

سامنے آیا جسے مخصوص موضوعات اور مقاصد کی روشنی میں ہندو اور مسلمان مورخین کی تاریخ نویسی بھی کہا جا سکتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ شیخ محمد اکرام، رود کوثر (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۴ء)، صفحہ ۶۲۰

۲۔ ایل پی مادھر، Hitoriography and Historians of Modern India (دہلی: انٹر انڈیا پبلشرز، ۱۹۸۶ء)، صفحہ ۱۰۱

۳۔ ای سری دھرن، A Text Book of Historiography: 500 BC to AD (نئی دہلی: اورینٹ لونگ مین، ۲۰۰۰ء)، صفحہ ۱۲۸

۴۔ جے ایس گریوال، 'دور وسطیٰ کے ہندوستان پر ابتدائی برطانوی تاریخی تحریر کی خصوصیات'، ہندوستانی دور وسطیٰ کے مورخین، محبّ الحسن (مرتبہ) (نئی دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۵ء)، صفحہ ۳۸۲

۵۔ پرسیول اسپئیر، A History of India، جلد دوئم (کلکتہ: پینگون بک، ۱۹۹۰ء)، صفحہ ۱۲۱

۶۔ دھرن، محولہ بالا، صفحہ ۳۹۶

۷۔ گریوال، محولہ بالا، صفحہ ۳۸۶

۸۔ دھرن، محولہ بالا، صفحہ ۴۰۱

۹۔ رومیلا تھاپر، بپن چندر، ہربنس مکھیا، Communalism and the Writing on Indian History (نئی دہلی: پیپلز پبلیشنگ ہاؤس، ۱۹۸۷ء)، صفحہ ۴

۱۰۔ دیکھیے ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن History of India as Told by its own Historians، جلد اول، اشاعت دوم (لاہور: اسلامک بک سروسز، ۱۹۷۹ء)، صفحات XXVII-XVI

۱۱۔ ایضاً، صفحہ XXV

۱۲۔ رومیلا تھاپر، Ancient Indian Social History: Some Interpretation (نئی دہلی: اورینٹ لونگ مین، ۱۹۸۷ء)، صفحہ ۴

۱۳۔ راجاڈکشت، 'Orientalism and History'، Hitoriography Past and Present، کرت کے شاہ، مہر جیوتی سنگلے (مرتبین)، (نئی دہلی: روات پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)، صفحہ ۶۳

۱۴۔ ای ٹی اسٹوک، 'The Administrators and Historical Writing'، Historians of India, Pakistan and Ceylon، سی ایچ فلپ (مرتبہ)، (لندن: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۷ء)، صفحہ ۳۸۵

۱۵۔ ایس این سین، 'Writings on the Mutiny'، ایضاً صفحہ ۳۷۳

آپ بیتی اور تاریخ

ڈاکٹر مبارک علی

لڈل ہارٹ نے اپنی کتاب ''ہم تاریخ سے کیوں نہیں سیکھتے؟'' میں پہلی جنگ عظیم کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ، جنگ کے دوران ایک دن شام کے وقت، ایک فرانسیسی جنرل نے اپنے اسسٹنٹ کو دن کا حال لکھاتے ہوئے کہا کہ فلاں محاذ پر آج سخت گھمسان کی لڑائی ہوئی، ہمارے فوجی بڑی بہادری سے لڑے اور دشمن کو پسپا کر دیا، اسسٹنٹ لکھتے لکھتے تھوڑی دیر کے لئے رکا اور جنرل سے کہنے لگا کہ مگر آج تو اس محاذ پر کوئی لڑائی نہیں ہوئی۔ ''یہ تاریخ کے لئے ہے۔'' جنرل نے سنجیدگی سے کہا اور بقایا املا کرانے میں مصروف ہو گیا۔

اسی طرح جب پہلی جنگ کے بارے میں چرچل کی کتاب ''ورلڈ کرائسس'' (World Crisis) چھپ کر آئی تو اس پر تبصرہ کرتے ہوئے، بالفور، جو اس وقت برطانوی وزیر خارجہ تھا، اس نے کہا کہ چرچل نے اپنے بارے میں صحیح کتاب لکھی ہے، مگر اس کا عنوان غلط دیدیا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر لوگ کیوں اپنی آپ بیتی یا سوانح عمری لکھتے ہیں؟ جواب میں جو باتیں ذہن میں آتی ہیں وہ یہ ہیں: اپنی شخصیت کو ابھارنے اور اسے تاریخی حیثیت دینے کے لئے، ایسے پہلوؤں اور گوشوں کو بے نقاب کرنے کے لئے کہ جنہیں عام تاریخ میں جگہ نہیں ملی، یا دی گئی، واقعات کی حقیقت بیان کرنا، یا انہیں مسخ کرنا اور اپنے نقطہ نظر سے انہیں تفصیل سے لکھنا، یا مختصراً ان کا ذکر کرنا، تا کہ پوری بات واضح نہ ہو، انفرادی طور پر آپ بیتی لکھنے والوں نے جو

غلطیاں کی ہیں، سازشوں میں شریک رہے ہیں، جوڑتوڑ کیا ہے، دھوکہ دہی، فریب اور بدعنوانیاں کی ہیں، اب ان داغوں کو دھو کر اپنی معصومیت اور بے گناہی کو ثابت کرنا۔

آپ بیتی لکھنے والے ہر قسم کے افراد ہوتے ہیں، ان میں شاعر، ادیب، فن کار، سیاستدان، حکمراں، فوجی جنرل اور کبھی کبھی عام زندگی سے تعلق رکھنے والے لوگ۔ اسی حساب سے ان کی آپ بیتی کا تعین ہوتا ہے خاص طور سیاستداں، حکمراں اور فوجی جنرل جب آپ بیتیاں لکھتے ہیں تو ان کے ہاں اپنی ذات کی زیادہ اہمیت ہوتی ہے، وہ واقعات کو اپنی ذات کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں، حالات و ماحول کا ان کی ذات پر کیا اثر ہوا، اس کا ذکر کم ہی ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ان کے ہاں واقعات کی سچائی، یا درستگی کے بارے میں ہمیشہ شک و شبہات ہوتے ہیں، ان کے ہاں واقعات کو مسخ بھی کیا جاتا ہے، انہیں گھڑا بھی جاتا ہے، ان میں کتر بیونت بھی کی جاتی ہے، اور ان کو اس طرح سے پیش کیا جاتا ہے کہ جس میں ان کی ذات ابھر کر آئے۔ وہ اس ذریعہ سے اپنی ذات کا تحفظ کرتا ہے۔ وہ اپنی یادداشتوں میں دوسروں کو یا تو شریک نہیں کرتا، یا اس حد تک کرتا ہے کہ جہاں اس کی ذات کو نقصان نہ پہنچے۔ ذات کے حوالے سے اپنے زمانے، ماحول، حالات اور واقعات کو دیکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پبلک واقعات کو ذاتی بنا دیتا ہے۔

مورخوں اور نفسیات دانوں نے اس پر بحث کی ہے کہ حافظہ کی بنیاد پر جو آپ بیتی لکھی جائے، وہ کس حد تک قابل اعتبار ہوتی ہے، کیونکہ انسان کا حافظہ عمر کے ساتھ بدلتا رہتا ہے، وہ بہت کچھ یاد رکھتا ہے، مگر ساتھ ہی میں بہت کچھ بھلا بھی دیتا ہے، وہ اپنی یادوں میں اضافے اور ترمیم بھی کرتا رہتا ہے، اس طرح حافظہ واقعات کی شکل بدلتا رہتا ہے، لہٰذا ان میں جو کچھ بیان ہوتا ہے، وہ کس حد تک قابل اعتبار ہے؟ مورخ کے لئے یہ ایک مشکل کام ہوتا ہے کہ وہ جائزہ لے کہ کس حد تک مبالغہ ہے، اور کس حد تک سچائی۔

ہوتا یہ ہے کہ جب یادداشتوں میں کسی غلط واقعہ کو یقین کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اگر اس کو چیلنج نہیں کیا جائے تو وہ تاریخ کا صحیح واقعہ بن جاتا ہے، کیونکہ یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ یہ واقعہ

سچا اس لئے ہے کہ آنکھوں دیکھا ہے، یا جب یہ خاص واقعہ وقوع پذیر ہوا تو لکھنے والا اس وقت موجود تھا، یا اس نے جن لوگوں سے اس کے بارے میں سنا، ان کی شہادت پر اس کو بیان کیا، لہٰذا اس میں سچائی ہے۔ کبھی حقیقت جاننے کے لئے دوسرے ذرائع کی جانب جانا ہوتا ہے جو اس کی تصدیق کرتے ہیں، یا اسے رد کرتے ہیں، لیکن اگر دوسرے ماخذ یا ذرائع نہ ہوں تو یہی حقیقت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کیا آپ بیتیوں اور یادداشتوں کی بنیاد پر ماضی کو تشکیل دیا جا سکتا ہے؟ ان کی ایک اہمیت تو مورخوں کے نزدیک یہ ہے کہ آپ بیتی، اگرچہ ایک فرد کے گرد گھومتی ہے، مگر وہ فرد سماج کا ایک حصہ ہوتا ہے، اس لئے وہ جن حالات میں زندگی گذارتا ہے، اس کی روایات، رسم و رواج، اور عادات و رویوں کو وہ اختیار کر لیتا ہے، اس وجہ سے وہ اپنے وقت اور حالات کا نمائندہ ہوتا ہے۔ اس کی ذات میں اس کا ماحول سمویا ہوا ہوتا ہے، لہٰذا اس کے مطالعہ سے اس کے عہد کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

دوسرے ماضی کی تشکیل، اکثر حال کی ضرورت اور وقت کے تقاضوں کے تحت ہوتی ہے کہ کن حالات میں ماضی کی کیا شکل ہونی چاہئے، اس لئے ماضی کی تشکیل بدلتی رہتی ہے، اس عمل میں آپ بیتیاں یقیناً اہم کردار ادا کرتی ہیں کیونکہ ان کی مدد سے ایک منتخب ماضی کی تلاش کی جاتی ہے، اور پھر اس کو تعمیر کیا جاتا ہے۔

لیکن مورخ آپ بیتیوں اور یادداشتوں کی بنیاد پر تشکیل شدہ ماضی کو برابر چیلنج کرتے رہتے ہیں، کیونکہ تاریخ نویسی میں واقعات کو شہادت کی بنیاد پر لکھا جاتا ہے، پھر اس واقعہ کی وجہ اور نتیجہ کا تجزیہ کیا جاتا ہے اور اس کے بارے میں ایک رائے یا نقطہ نظر کو پیش کیا جاتا ہے۔ آپ بیتی کے مقابلہ میں تاریخ کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، یہ ماضی کو کسی ایک ذات یا شخصیت کی نظر سے نہیں دیکھتی ہے، بلکہ حالات کے تناظر میں ان کا جائزہ لیتی ہے، اس میں اسباب و علل و نتائج ہوتے ہیں، اور واقعات کا تجزیہ کسی تھیوری کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس وجہ سے یہ تاریخ کا ایک ماخذ تو ہوتی ہے، مگر تاریخ نویسی کا مکمل انحصار اس پر نہیں ہوتا ہے۔

اگر ہم آپ بیتی کے دائرے میں ڈائری کو بھی شامل کر لیں تو اس صورت میں اس کی شکل

اور زیادہ بدل جاتی ہے۔ ڈائری ایک تو تاریخ یا سنہ وار ترتیب سے لکھی جاتی ہے، اور لکھنے والا ہر روز، یا اہم دنوں کے واقعات اور تجربات کو بیان کرتا ہے۔ اکثر یہ ڈائریاں ذاتی نوعیت کی ہوتی ہیں، اور لکھنے والا، ان کو شائع کرانے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتا ہے، لیکن اب وقت کے ساتھ ایسے لوگوں کی ڈائریاں سامنے آئی ہیں کہ جو ذاتی نوعیت کی تھیں، مگر ان میں اپنے وقت کے اہم واقعات کو بیان کیا گیا ہے، اس لئے ان کی تاریخی حیثیت ہوگئی، اور اب محققین انہیں استعمال کر کے تاریخ کے دائرے کو بڑھا رہے ہیں۔

آپ بیتیوں، اور ڈائریوں کے موضوعات دو قسم کے ہوتے ہیں، سماجی، ادبی اور ثقافتی یا سیاسی جن آپ بیتیوں میں سماجی، ثقافتی یا ادبی نوعیت کے موضوعات ہوتے ہیں، وہ اس قدر متنازعہ نہیں ہوتے ہیں، ان کے ذریعہ مورخین سماج کی کلچرل تاریخ کی تشکیل کرتے ہیں۔ مغل تاریخ میں اس کی بہترین مثال گلبدن بیگم کی یادداشتوں کا مجموعہ ''ہمایوں نامہ'' ہے، اس میں اس نے مغل خاندان، عورتوں، بچوں، خاندان کے باہمی تعلقات اور سماجی تقریبات کا حال لکھا ہے، جس کے پس منظر میں سیاسی واقعات بھی آگئے ہیں جو ثانوی نوعیت کے ہیں۔ یہ ایک عورت کی زبانی اس عہد کی داستان ہے کہ جس میں جنگ وجدل اور قتل وغارت گری کا تذکرہ نہیں ہے۔ نہ ہی اس میں شاہی شان وشوکت ہے، بلکہ وہ حالات ہیں کہ جو عام لوگوں کی زندگی میں پیش آتے ہیں۔

اسی طرح جوہر آفتابچی کی ''تذکرۃ الواقعات'' ہے جس میں ایک معمولی ملازم اپنے عہد کے واقعات کو دیکھ رہا ہے، خاص طور سے ہمایوں کی جلاوطنی کہ جس میں لوگوں کے رویے بدل گئے، روزمرہ کی زندگی کے واقعات سے لوگوں کی ذہنیت اور ان کے طور طریق کا پتہ چلتا ہے۔

مغل بادشاہوں میں سے بابر اور جہاں گیر نے اپنی آپ بیتیاں لکھی ہیں۔ بابر کی آپ بیتی کو ڈائری بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے واقعات کو سنہ وار بیان کیا ہے، اس میں اس کی پوری شخصیت ابھر کر آتی ہے۔ اس کی توزک میں جو دلکشی، خوبصورتی اور بیانی کا بہاؤ ہے توزک جہاں گیری میں نہیں، مگر یہ دونوں تاریخ کا اہم ماخذ ہیں۔

آپ بیتیاں چونکہ لکھنے والے کی شخصیت، اس کی رائے، اور اس کے نقطہ نظر کو بیان کرتی ہیں، اس لئے جعلی آپ بیتیاں بھی لکھی گئی ہیں، توزک تیموری کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ

تیمور کی لکھی ہوئی نہیں ہے۔ جہاں گیر کی ایک توزک کسی اور نے لکھ دی تھی، جو اسی طرح مقبول ہوئی جیسی اصلی، اس کے اردو اور انگریزی ترجمہ بھی ہوئے، حال ہی میں ہٹلر کی ڈائریوں کو برآمد کیا گیا، جس کی بھاری قیمت جرمن رسالے اسٹرن (Stern) نے ادا کی تا کہ وہ انہیں شائع کرے، بعد میں ثابت ہوا کہ یہ جعل سازی تھی۔ اسی زمانہ میں ضیاء الحق کی حکومت میں قائداعظم محمد علی جناح کی ڈائری کو دریافت کیا گیا کہ جس میں پاکستان کے لئے صدارتی طرزِ حکومت کو تجویز کیا گیا تھا، مگر جب ان کے سکریٹری خورشید احمد نے کہا کہ اس قسم کی کوئی ڈائری نہیں تھی تو یہ جعل سازی بھی وقت کے ساتھ ختم ہوگئی۔

اس جعل سازی کے پیچھے جو مقصد پنہاں ہوتا ہے وہ یہ کہ ان تاریخی شخصیتوں کے سہارے اپنے مفادات کو پورا کیا جائے۔ کبھی اس کا مقصد مالی منافعت ہوتا ہے۔

قدیم زمانے میں رومی جنرلوں نے اپنی آپ بیتیاں یا یادداشتیں لکھنی شروع کیں تھیں۔ یہ وہ لوگ تھے کہ جو تاریخ سے خوف زدہ تھے، اور انہوں نے جو بدعنوانیاں اور غلطیاں کیں تھیں، اپنی آپ بیتیوں کے ذریعہ انہیں یا تو صحیح ثابت کرنا چاہتے تھے، یا ان سے انکار کر کے، اپنے ماضی سے چھٹکارا پانا چاہتے تھے۔ وہ اپنے بیانات کے ذریعہ خود کو پاک و صاف بنا کر تاریخ میں اپنا قابلِ عزت مقام بنانا چاہتے تھے۔

شاید یہی جذبہ اس وقت پاکستان میں سیاستدانوں، فوجی جنرلوں، اور بیوروکریٹس کے ذہن میں ہے کہ جنہوں نے اقتدار میں رہتے ہوئے اس ملک کی تاریخ کو مسخ کیا۔ اب یہ لوگ آپ بیتیاں لکھنے میں مصروف ہیں، کہ جن میں یہ لوگ سب بدعنوانیوں، غلطیوں سے پاک و صاف عوام دوست اور جمہوریت کے چیمپین ہیں۔ ایک خاص بات یہ ہے کہ چونکہ یہ آپ بیتیاں ہم عصر لوگ لکھ رہے ہیں، اس لئے خود کو تمام گناہوں سے بچا کر تمام الزامات اپنے ہم عصر سیاستدانوں، جنرلوں اور نوکرشاہی کے عہدے داروں پر رکھ رہے ہیں۔ مثلاً مشرقی پاکستان کے المیہ کی یادداشتیں پڑھ لیں، ان میں ایک دوسرے پر الزام تراشی ہے، کوئی اپنی غلطی تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہے۔ تاریخ کو مسخ کرنے کا سلسلہ جاری ہے اور ہر شخص اپنی ایمانداری اور خلوص کو ثابت کر کے تاریخ میں اپنے لئے کسی معتبر جگہ کی تلاش میں ہے۔

بدقسمتی یہ ہے کہ ان لوگوں کے بیانات کو چیلنج کرنے والا کوئی نہیں، ہمارے ہاں تاریخ نویسی کی روایات انتہائی کمزور ہیں، اس لئے جو کچھ ان آپ بیتیوں میں لکھا جارہا ہے، اسی کو تاریخ سمجھا جارہا ہے، اگر ان کو چیلنج نہیں کیا گیا، ان کے تضادات کو واضح نہیں کیا گیا اور ان کے جھوٹ کو ثابت نہیں کیا گیا تو یہی پاکستان کی تاریخ ہو جائے گی۔

❁❁❁❁❁

اردو میں تاریخ نویسی

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ نویسی کئی نظری تبدیلیوں سے گذرنے کے بعد اپنے دائرہ کو وسیع کر چکی ہے۔ اب یہ سیاست، معیشت، کلچر اور سماجی موضوعات کے علاوہ انسانی جذبات، احساسات اور رویوں کی بھی اپنے دائرۂ کار میں لے آئی ہے۔ ایک وقت تھا کہ تاریخ کا گہرا تعلق ان طبقوں سے تھا کہ جن کے پاس اقتدار، دولت اور طاقت تھی، لیکن اب مورخوں نے "طاقت" کے مفہوم کو بھی نئے معنی دیئے ہیں۔ یہ طاقت صرف فوج، ہتھیاروں اور دولت کے سہارے ہی حاصل نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کا تعلق ان مزاحمتی رویوں اور طریقوں سے بھی ہے کہ جو کمزور لوگوں کے پاس ہوتے ہیں، جیسے سستی وکاہلی، مشینوں کو خراب کرنا، یا توڑنا، اور مختلف بہانوں سے کام کے تسلسل میں خلل ڈالنا، یہ کمزور لوگوں کے ہتھیار ہوتے ہیں، اس لئے اب مورخ اس طاقت کے بارے میں تحقیق کر کے تاریخ نویسی کو ایک نئی جہت دے رہے ہیں۔

ایک زمانہ تک تاریخ سے غلام، عورتیں، مزدور، کسان، خانہ بدوش، چرواہے اور نچلے طبقے کے لوگ غائب رہے، اور تاریخ کے مطالعہ سے یہ تاثر ملتا تھا کہ ان لوگوں کا تاریخ کی تشکیل میں کوئی حصہ نہیں، اب جب سے کہ تاریخ کو نچلی سطح سے لکھا جانے اور تحقیق کیا جانے لگا ہے تو یہ لوگ بھی منظر عام پر آرہے ہیں اور تاریخ کی تشکیل میں ان کا حصہ بھی لوگوں کی توجہ کا مرکز ہو گیا ہے۔

موجودہ دور میں خصوصیت سے عورتوں کی تاریخ، اور ماحولیات کی تاریخ نے، تاریخ نویسی کو ایک نئی جہت دی ہے اس کے ساتھ ہی اب تک جو روایتی تاریخی ماخذ بطور سند استعمال کئے جاتے

تھے، ان میں مزید اور اضافہ ہو گیا ہے، ادب جس میں شعر و شاعری، قصے کہانیاں، اور لوک داستانیں شامل ہیں، اس سے تاریخ نویسی کو مواد مل رہا ہے، پھر زبانی تاریخ نے اس کو اور زیادہ وسعت دیدی ہے۔

تاریخ نویسی میں تین عناصر کی اہمیت ہے، اول واقعات، دوسرے ان واقعات کی سچائی کو پرکھنے کے لئے شہادت، اور پھر اس کے بارے میں مؤرخ کی تنقید، تفسیر یا تاویل۔ کیونکہ محض واقعات کو سنہ وار بیان کرنے سے تاریخ کی اہمیت اجاگر نہیں ہوتی ہے، اور نہ ہی اس سے تاریخی شعور پیدا ہوتا ہے، یہ محض تاریخ کے بارے میں معلومات فراہم کر دیتا ہے۔ اس لئے تاریخ نویسی میں اسباب، وجوہات اور نتائج کی نشان دہی ضروری ہے۔

اس لئے اب تاریخ کو لکھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کو کسی تھیورٹیکل (نظریاتی) فریم ورک میں بیان کیا جائے، تاریخ اور تھیوری کا اب آپس میں گہرا رشتہ ہو گیا ہے، مثلاً نیشنل ازم، کیمونل ازم، مارکس ازم، اسٹرکچرل ازم، پوسٹ ماڈرن ازم وغیرہ وہ تھیوریز ہیں کہ جو تاریخ نویسی پر غالب آ رہی ہیں، اور مورخ کے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ تاریخ واقعات کی توجیہ اور تشریح ان کی روشنی میں کرے۔

اگر اس نقطہء نظر سے اردو تاریخ نویسی کا جائزہ لیا جائے تو ہمیں اس کی کم مائیگی کا احساس ہوتا ہے۔ اس کی کئی وجوہات ہیں، اول تو ابتداء میں یہ فارسی تاریخ نویسی کے زیر اثر رہی، اردو داں طبقہ فارسی زبان سے بخوبی واقف تھا، اس لئے وہ تاریخ کو براہِ راست فارسی ماخذوں کی مدد سے پڑھتے تھے۔ جدید تحقیق کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے، بنیادی ماخذوں کی مدد سے تاریخ لکھنے کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا۔

دوسرے ہمارے ہاں تعلیمی اداروں، یعنی مدرسوں میں تاریخ کا علم نہیں پڑھایا جاتا تھا، اس لئے 19 یا بیسویں صدی کے شروع میں تاریخ میں نصابی کتابیں یا تو لکھی نہیں گئیں یا بہت کم۔

تیسرے جدید تاریخ نویسی کی ابتداء کولونیل دور میں شروع ہوئی، اس میں ابتدائی دور میں تو اردو میں تاریخ کے موضوع پر توجہ دی گئی، مگر بعد میں تعلیم یافتہ طبقے نے انگریزی کو اظہار خیال کا ذریعہ بنا لیا اور اردو کے بجائے اس میں تحقیقی کتابیں لکھنے لگے۔ اس وجہ سے اردو تاریخ نویسی کی بنیادیں کمزور رہیں، اس کمزوری کی وجہ سے یہ اس طبقہ میں کہ جس کی پہنچ صرف اردو تک تھی، وہ

تاریخی شعور میں نیم پختہ رہے۔

تاریخ نویسی میں کسی بھی معاشرے کے نظریات، رویوں، اور خیالات وافکار کہ جن کا تعلق سیاست، کلچر اور معیشت سے ہوتا ہے اس کی عکاسی کرتی ہے۔ اگر ہم ان رجحانات کے تحت اردو میں تاریخ نویسی کا تجزیہ کریں تو ہمیں اس میں قوم پرستی، پان اسلام ازم، فرقہ واریت اور صوبائی اور علاقائی شناخت کے اثرات ملتے ہیں۔

اس سلسلہ میں سرسید احمد خان کی اثار الصنادید قابل ذکر ہے، کیونکہ اس میں انہوں نے پہلی مرتبہ اردو میں آثار قدیمہ کو تاریخ کے ایک اہم ماخذ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ خصوصیت سے دہلی کی قدیم عمارتیں، جو وقت کے ساتھ شکستہ وخستہ ہو رہی تھیں، ان عمارتوں کی خستگی دراصل ایک تہذیب کا زوال تھا، جو سیاسی طور پر اپنے اثر وقوت کو کھو چکی تھی، دہلی کے شہر پر انگریزی کا راج تھا، مغل و بادشاہ لال قلعہ میں محصور تھا، جو بے بسی اور بے چارگی اس وقت مغلیہ عہد کے امراء طبقے کی تھی، اس کی تصویر یہ عمارتیں تھیں۔ سرسید ان عمارتوں کی تاریخ کو محفوظ کر کے، ماضی کو محفوظ کرنا چاہتے تھے، ان عمارتوں میں قلعہ، مسجدوں، محلات، حویلیوں، کنوؤں، باولیوں، مندروں، بازاروں، میناروں اور شہر کے دروازہ کا حال ہے۔ اس سے دہلی کی سیاسی، معاشی اور سماجی زندگی ابھر کر آتی ہے۔

قدیم آثاروں کے ساتھ ساتھ سرسید نے دہلی کی اہم شخصیات کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کتاب سے سرسید کے عہد کی دہلی کا نقشہ بھی ابھر کر آتا ہے کہ اس سیاسی انتشار کے عالم میں بھی یہاں اہل فن و اہل علم اور اہل حرفہ آباد تھے، جو گزری تہذیب کی روایات کو سنبھالے ہوئے تھے، مگر آثار قدیمہ کی طرح یہ بھی بوسیدگی کا شکار ہو رہے تھے۔

ہندوستان کی مکمل تاریخ لکھنے کا کام مولوی ذکاء اللہ نے پورا کیا، مگر ذکاء اللہ نے تاریخ نویسی میں فارسی روایات کو اختیار کرتے ہوئے، مختلف ادوار کی تاریخ کو سلسلہ وار بیان کر دیا۔ ان کے ہاں واقعات کا کوئی تجزیہ نہیں ہے۔ واقعات کے لحاظ سے کتاب کا آخری حصہ قابل ذکر ہے کیونکہ یہ ہم عصر تاریخ ہے، جو چشم دید واقعات یا سنی روایات پر ہے، جیسا کہ فارسی لکھنے والے

مورخوں کا دستور تھا کہ وہ اپنے عہد سے پہلے کی تاریخ اس عہد کے ماخذوں سے ترتیب دیدیا کرتے تھے۔ ان ماخذوں پر کوئی تنقید یا بحث نہیں کرتے تھے۔

ہندوستانی نقطہ نظر سے لکھی جانے والی تاریخ میں محمد حسین آزاد کی ''دربار اکبری'' ایک اہم اضافہ ہے، کیونکہ اکبر بادشاہ نے جس طرح مغل حکومت کو ہندوستانی بنا کر یہاں ''صلح کل'' کے ذریعہ حکومت کی تھی، اور ایک مشترک کلچر کی بنیاد ڈالی تھی، اس کی وجہ سے اس کے عہد کو ہندوستان کی تاریخ میں کافی اہمیت ہے۔ ابھی تک اکبر مسلمان معاشرے میں متنازعہ نہیں ہوا تھا۔ محمد حسین آزاد نے اس کے آئین، امراء اور حکومت کی پالیسیوں پر نظر ڈالی ہے۔ سر سید احمد خاں، اس سے پہلے آئین اکبری کا فارسی نسخہ، ایڈٹ کر کے شائع کر چکے تھے، جس پر غالب کو اعتراض تھا کہ یہ وقت پرانے آئین کا نہیں، بلکہ جدید دور کے انگریزی آئین کے مطالعہ کا ہے۔ مگر سر سید کے نزدیک اس کی اہمیت تھی، کیونکہ ''آئین اکبری'' کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ مغلوں کی سلطنت انتظامی لحاظ سے کس قدر اہم اداروں پر تھی۔ دربار اکبری میں آزاد نے علماء کے مذہبی تعصب کو بھی نشانہ بنایا ہے، اس لئے انگریزی دور میں اس کی اشاعت اس لئے قابل ذکر ہے کہ اس نے انگریز مورخوں کے ان دلائل کی نفی کی ہے کہ مسلمانوں کے دور حکومت میں ہندو تعصب کا شکار رہے، یا مغلوں کی حکومت مسلمانوں کی تھی اور اس میں ہندوؤں کی شرکت نہ تھی، یا مغل سلطنت کسی باقاعدہ نظام پر قائم نہیں تھی، اور ان کے دور میں ہندوستان میں انتشار و بے چینی تھی۔ اس وجہ سے انگریزی اقتدار دراصل اہل ہندوستان کے لئے ایک نعمت ہے۔

اردو تاریخ نویسی میں دوسری تبدیلی انیسویں صدی کے آخر دور میں بیسویں صدی کے شروع میں اس وقت آئی کہ جب عالمی حالات بدلنا شروع ہوئے۔ یہ حالات دو قسم کے تھے: ایک تو یورپی کولونیل طاقتیں مسلمان ممالک پر قابض ہو رہی تھیں، یا ہو چکی تھیں، دولت عثمانیہ انیسویں صدی کے آخر میں زوال پذیر ہو چکی تھی، اور بلقان ریاستوں میں اس کے خلاف بغاوتیں ہو رہی تھیں، اس نے ہندوستان کے مسلمانوں میں اضطراب پیدا کر دیا، دوسرے مغل اقتدار کے خاتمہ کے بعد، اب مسلم اشرافیہ خود کو بے سہارا محسوس کرنے لگی تھی، اور ہندوستان میں رہتے ہوئے اس میں جو اقلیت کا احساس پیدا ہو گیا تھا اس وجہ سے ان کا یہ احساس اقلیت وہ عالم اسلام میں شمولیت کی وجہ سے بدل جاتا تھا، دوسرے یورپی کولونیل مورخوں اور اسکالرز کی جانب سے اسلام اور

اسلامی یا مسلمانوں کی تاریخ پر حملے ہو رہے تھے۔ ان حالات میں اب اردو میں بھی تاریخ نویسی میں تبدیلی آئی۔ اگرچہ یہاں بھی ابتداء سرسید نے کی تھی کہ جنہوں نے پیغمبر اسلام پر جو حملے کئے گئے تھے، ان کا جواب دیا تھا۔ مگر اس میں شبلی نعمانی کا کردار اہم ہے کہ جنہوں نے ''ہیروز آف اسلام'' لکھنے کی ابتداء کی۔ ان کا مقصد دنیا کی تہذیب میں مسلمانوں کے کردار کو اجاگر کرنا تھا، یہ تاریخ میں فرد کے کردار کو اہمیت دیتے تھے۔ مگر جب وہ بادشاہوں کی تاریخ کے بعد صحابہ وعلماء کی تاریخ لکھتے ہیں تو پھر ان کے ہاں ''عقیدت'' کے جذبات آجاتے ہیں اور وہ تاریخ کو پند و وعظ کا مجموعہ بنا دیتے ہیں۔

بہرحال شبلی نے اپنے کئی مضامین کے ذریعہ، مسلمانوں کی تاریخ پر جو اعتراضات کئے گئے تھے، ان کا جواب دیا۔ ان کے بعد سید سلیمان ندوی نے اس سلسلہ کو آگے بڑھایا، مگر ان کے ہاں ایک تبدیلی یہ آئی کہ انہوں نے ہندوستان کی تاریخ کو عالم اسلام کی تاریخ سے جوڑنے کی کوشش کی، ہندوستان اور عرب تعلقات میں ان کے ہاں ان ثقافتی رشتوں کا بیان ہے کہ جس سے یہ دونوں متاثر ہوئے۔ اس کے علاوہ انہوں نے ہندوستان کی تاریخ پر مختلف معلوماتی مضامین لکھے، جیسے تاج محل کے معمار کے نام کے سلسلہ میں تحقیق وغیرہ۔ اس ضمن میں عبدالرزاق کانپوری کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ جنہوں نے ابرامکہ اور ''نظام الملک طوسی'' کتابیں تحقیق کے بعد لکھیں۔ ایک اہم خاندان اور شخصیت کے تاریخی کارناموں کو ابھارا۔

شبلی نے اعظم گڑھ میں دارالمصنفین کے نام سے جو ادارہ قائم کیا تھا، اس نے مسلمانوں کی تاریخ، اور ہندوستانی تاریخ دونوں پر کام کیا، مگر یہاں کے محققین اگرچہ فارسی وعربی کے عالم تھے اور بنیادی ماخذوں تک ان کی پہنچ تھی، مگر وہ تاریخ نویسی میں جو تبدیلیاں آرہی تھیں، اور جس طرح واقعات کا تجزیہ کیا جارہا تھا، اس سے بے خبر رہے۔ انہوں نے اسلامی تاریخ میں بھی متنازعہ واقعات اور شخصیتوں پر نہ تو بحث کی، اور نہ رائے زنی کی، بلکہ محض واقعات کو بیان کر دیا۔

یہی صورت ہندوستان کی تاریخ میں رہی مثلاً بزم تیموریہ اور یا بزم صوفیہ، وغیرہ میں واقعات کو جمع کر دیئے ہیں مگر ان کا تجزیہ نہیں، اس وجہ سے ان کی تاریخ نویسی میں جان نہیں ہے، یہ محض واقعات کا مجموعہ ہیں، مگر کسی تفسیر اور تاویل سے محروم ہیں۔

پان اسلام ازم کے تحت جو تاریخ لکھی گئی، اگر اس کے پس منظر ذہنیت کا جائزہ لیں تو

اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کی مسلم اشرافیہ، ہندوستان میں سلاطین و مغل حکمراں اور ان کے کارناموں کو نظر انداز کر کے، دمشق، بغداد اور قرطبہ کی شان و شوکت کو ابھارنا چاہتے تھے۔ وہ اس ماضی میں پناہ لینا چاہتے تھے جو ان سے بہت دور تھی، مگر اس کی وسعت میں انہیں اپنی کم مائیگی کو ضم کرنے کا شوق تھا۔ اس ماضی کی شان و شوکت کا اظہار تاریخ کے علاوہ بھی شاعروں اور ناول نگاروں کے ہاں بھی ملتا ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ سلاطین اور مغلوں کی ماضی کے کھنڈرات ان کے اردگرد تھے، ان کی زبوں حالی کے وہ شاہد تھے، اس کے زوال کا وہ خود شکار تھے، اس لئے انہوں نے شاندار اسلامی ماضی کی تشکیل کر کے اس میں پناہ لے لی۔ اس نے ان خیالات کو پیدا کیا کہ یورپ کی ترقی، مسلمانوں کی مرہون منت ہے، اندلس تہذیب و تمدن کا گہوارہ تھا کہ جس میں مذہبی رواداری کا رواج تھا، یورپ نے اہل اندلس سے تہذیب سیکھی، لہٰذا انہیں مسلمانوں کا احسان مند ہونا چاہئے۔

اس طرح انہوں نے ہندوستان میں مسلم حکمراں خاندانوں کی تاریخ اور ان کے تاریخی ورثہ کو زیادہ اہمیت نہیں دی۔

1920 کی دہائی میں ہندوستان کی سیاست میں تبدیلی آئی، خلافت اور ترک موالات کی تحریکوں کی ناکامی نے فرقہ واریت کو فروغ دیا، اس نے جہاں سیاست کو متاثر کیا وہیں تاریخ نویسی بھی اس کا شکار ہوئی، اب یہ اعتراضات کئے گئے کہ ہندوستان میں مسلمان حملہ آور تھے، اور سلاطین و مغلوں کا دور حکومت غیر ملکیوں کا تھا کہ جس کی وجہ سے ہندوستان کو نقصانات اٹھانا پڑے، تاریخ نویسی میں ان ہندو شخصیتوں کی تعریف و توصیف کی گئی کہ جنہوں نے مسلمان حملہ آوروں اور بادشاہوں سے مقابلے کئے تھے جیسے پرتھوی راج، رانا پرتاب اور شیواجی وغیرہ۔

اس کے جواب میں جو دلائل دیئے گئے، وہ یہ تھے کہ محمد بن قاسم، محمود غزنوی، اور محمد غوری مسلمانوں کے ہیرو تھے کہ جنہوں نے ہندوؤں کو شکستیں دیں اور ہندوستان میں مسلمانوں کی ریاست قائم کی۔ جب اورنگ زیب پر اعتراضات کئے گئے تو شبلی نے ان کا جواب دینے کی کوشش کی، لیکن شبلی کے دفاع میں کوئی تاریخی گہرائی نہیں ہے، ان کا استدلال بڑا سطحی ہے، مثلاً یہ جواب کہ اگر اورنگ زیب نے بھائیوں کو قتل کر دیا تو شاہجہاں نے بھی تو اپنے بھائیوں کو قتل کر دیا تھا۔ لیکن ان کی اس کتاب نے اورنگ زیب کے حامیوں کو مطمئن ضرور کیا۔

اسی موقع پر پہلی مرتبہ یہ سوال بھی اٹھایا گیا کہ مغلوں کے زوال کا ذمہ دار کون ہے؟ اکبر یا اورنگ زیب۔

محمود شیرانی نے اردو تاریخ نویسی میں سائنٹیفک اصولوں کو روشناس کرایا، اور اس پر زور دیا کہ واقعہ کی اصل کے لئے بنیادی ماخذوں کا مطالعہ، متن کو صحیح طور سے سمجھنا، اور سنہ یا تاریخ کے تسلسل کو دیکھنا ضروری ہے۔ اگرچہ انہوں نے کوئی تاریخ تو نہیں لکھی، مگر تنقیدی طور پر ان اعتراضات کا جواب دیا کہ جو محمود غزنوی اور فردوسی کے سلسلہ میں کئے جا رہے تھے، انہوں نے ثابت کیا کہ محمود اور فردوسی کے درمیان ایسا کوئی معاہدہ نہیں تھا کہ وہ اسے ہر شعر کے بدلے ایک اشرفی دے گا، یا وہ ہجو جو فردوسی سے منسوب ہے وہ اس کی نہیں ہے۔ انہوں نے ہم عصر مورخوں اور شعراء کے ماخذ سے یہ بھی ثابت کیا کہ محمود کے بت شکن ہونے کا واقعہ بھی تاریخی نہیں ہے۔

اسی طرح انہوں نے ''پرتھوی راج راسا'' کا بھرپور تجزیہ کیا، اور اس کی تاریخی غلطیوں کی نشان دہی کی ہے۔ اردو زبان کی تاریخ لکھتے ہوئے انہوں نے تاریخ نویسی کے ان اصولوں کی پابندی کی۔ اس لحاظ سے وہ اردو تاریخ نویسی کے ایک اہم اور ممتاز مورخ ہیں۔

اردو تاریخ نویسی میں ایک اہم اضافہ صوفیاء اور علماء کی تاریخ کی تشکیل ہے۔ اب تک تاریخ کا دائرہ سیاست میں گھرا ہوا تھا، اس وجہ سے تاریخ کا مرکز حکمراں اور بادشاہ تھے، ان کو مرکز میں رکھ کر مورخ اس عہد کی تاریخ لکھتے تھے، لہٰذا ادب، موسیقی، آرٹ، فن تعمیر، اور فنون کو دربار کے تعلق سے لکھا جاتا تھا۔ یا پھر انتظام سلطنت اور معاشی صورت حال تھی کہ جسے بھی سیاست کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔

چونکہ تاریخ نویسی کے رجحانات میں تبدیلی آ رہی تھی، اس لئے ہندوستان میں فرقہ وارانہ حالات کو دیکھتے ہوئے محسوس کیا گیا کہ تاریخ کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے کہ جس میں ہندو مسلم کش مکش، تصادم، اور تنازعہ کی جگہ ہم آہنگی اور اشتراک ہو۔ اس لئے مورخوں کو صوفیاء کے ہاں یہ رجحان ملا کہ انہوں نے مذاہب کا احترام کیا جس کی وجہ سے ان کی خانقاہیں، اور ان کی درگاہیں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے قابل احترام ہو گئیں۔

لیکن اس کے ساتھ اس خیال کو بھی پھیلایا گیا کہ ہندوستان میں اسلام پھیلانے میں صوفیاء کا ہاتھ ہے، لہٰذا لوگ حکمرانوں کے جبر یا طاقت سے نہیں بلکہ صوفیاء کے رویوں سے مسلمان

ہوئے۔

اس ضمن میں ان حقائق کو نہیں ابھارا گیا کہ جن میں صوفیاء اور ان کے مریدوں نے دعویٰ کیا کہ محمود غزنوی، محمد غوری، قطب الدین و التمش وغیرہ کی فتوحات کے پس منظر میں صوفیاء کی دعائیں تھیں اور یہ کہ ''جہادی صوفیاء'' بھی تھے کہ جو جنگوں میں حصہ لیتے تھے اور لڑتے تھے۔

صوفیاء کی تاریخ نویسی سے جو تصور مقبول ہوا وہ یہی تھا کہ یہ رواداری کے پیروکار تھے، اور مذہبی تعصبات سے بلند و بالا تھے۔ جس کی مثال ان کی درگاہوں پر ہونے والے عرس ہیں کہ جن میں ہر مذہب کے عقیدت مند برابر کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔

1920 کی دہائی میں کہ جب ہندوستان میں سیاسی تحریکیں ابھر رہی تھیں، وہیں علماء کا طبقہ سیاست میں آ چکا تھا، اور ہندوستان میں مسلمان کمیونٹی کی راہنمائی اپنے ہاتھوں میں لینا چاہتا تھا، اس لئے انہیں بھی اس بات کی ضرورت تھی کہ تاریخ میں ان کے شاندار کردار کو ابھارا جائے۔ اس موقع پر دو شخصیتوں کو ماضی سے نکال کر حال کے مقاصد کے لئے باہر نکالا گیا ان میں سے ایک شیخ احمد سرہندی، اور دوسرے شاہ ولی اللہ تھے۔ اگرچہ ان دونوں حضرات کا اثر ورسوخ ان کے اپنے عہد میں بڑا محدود تھا، مگر موجودہ عہد میں ان کے کردار کو بہت زیادہ وسعت دی گئی۔

ابوالکلام آزاد جو تاریخ داں نہیں تھے، مگر انہوں نے شیخ احمد سرہندی کے بارے میں ''تذکرہ'' پر یہ جملہ لکھ کر کہ انہوں نے اکیلے اکبر کے الحاد کا مقابلہ کیا، اس نے ایک بڑی تاریخی غلط فہمی کو پیدا کر دیا۔ فرقہ وارانہ سیاست کے اس ماحول میں کہ جس میں اکبر مشترکہ قومیت کی علامت تھا، وہاں احمد سرہندی کو اس کی مخالفت میں اسلامی شناخت کا علم بردار بنایا گیا۔ اس سلسلہ میں مولانا مناظر احسن گیلانی کا مضمون ''الف ثانی کا تجدیدی کارنامہ'' قابل ذکر ہے جس میں انہوں نے عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ کی بنیاد پر اکبر کو اسلام دشمن ثابت کر دیا، یہ اس لئے ضروری تھا کہ اس کے تضاد میں احمد سرہندی کے کارنامے ابھریں۔ لہٰذا اردو تاریخ نویسی میں یہ دو کردار دو متضاد افکار کے ساتھ، اور دو متضاد سیاسی نظریات کے ساتھ ہمارے سامنے آتے ہیں، فرقہ وارانہ سیاست میں اکبر کے ناقدین بڑھ گئے، جب کہ احمد سرہندی کے مورخین کی تعداد میں اضافہ ہو گیا۔

دوسری شخصیت شاہ ولی اللہ کی تھی، جب عبیداللہ سندھی کابل، وسط ایشیا اور روس کے

دورے کے بعد واپس آئے تو انہیں مسلمانوں میں کسی سیاسی شخصیت کی تلاش تھی جسے وہ کارل مارکس کا درجہ دے سکیں۔ انہیں یہ شاہ ولی اللہ کی شکل میں مل گیا، انہوں نے ''شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک'' میں انہیں ایک انقلابی کے روپ میں پیش کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے ہاں مسلم امراء اور اشرافیہ کی زبوں حالی کا تجزیہ ضرور ہے، مگر وہ اپنی تجاویز کے باوجود اس طبقہ کو آگے بڑھانے میں ناکام رہے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان پر حملے کی دعوت دی، مگر جب اس کی افواج دہلی میں تھیں، تو وہ خود اہم امراء کو خطوط لکھ رہے تھے کہ انہیں اور ان کے خاندان کو افغان فوجیوں سے بچایا جائے۔

اس کے ساتھ ہی علماء کے کارناموں کی تاریخ لکھی گئی تو ابتداء سید احمد شہید کی ''جہادی تحریک'' سے کی گئی، جعفر تھانیسری، مرزا حیرت، اور بعد میں غلام رسول مہر نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں، مگر یہ تمام کتابیں احتراما اور تقدس کے ساتھ لکھی گئی ہیں، ان میں تجزیہ نہیں کیا گیا۔ ان میں سرحد کے پٹھانوں کو موردالزام ٹھہرایا گیا ہے، لیکن مجاہدین کے عمل پر گرفت نہیں کی گئی کہ جنہوں نے اپنے زمانے میں طالبان قسم کی حکومت سرحد میں قائم کی تھی۔

مولانا محمد میاں کی کتاب ''علماء ہند کا شاندار ماضی'' میں انہوں نے علماء کے کردار کے بارے میں مواد جمع کیا ہے کہ جنہوں نے مختلف وقتوں میں تحریک آزادی میں حصہ لیا۔ اس تاریخ نویسی نے علماء میں اس احساس کو پیدا کیا کہ وہ ہمیشہ سے تاریخی تبدیلیوں میں شریک رہے ہیں، لہٰذا کولونیل ازم میں جب تحریکیں ابھریں، ان میں علماء کا طبقہ متحرک بن کر ابھرا۔

اردو تاریخ نویسی میں ایک اہم حصہ ریاستی تاریخوں کا ہے۔ خاص طور سے مسلمان ریاستیں کہ جہاں اردو سرکاری زبان تھی وہاں کے حکمران اور اس کے خاندان کی تاریخ لکھی گئی، جو ریاست کی سرپرستی میں پوری ہوئی، اس لئے یہ تاریخیں اگرچہ ریاست کی تشکیل اور حکمران خاندانوں کے بارے میں معلومات تو فراہم کرتی ہیں، مگر یہ محض واقعات کا بیان ہے، اس قسم کی تاریخ ٹونک، رامپور، حیدرآباد دکن، میسور، اور اودھ کی ریاستوں کی لکھی گئی ہیں۔

نجم الغنی خاں نے اودھ کی تاریخ لکھی، مگر شاید یہ انگریزوں کی خوشامد میں لکھی گئی، اس لئے اس میں اودھ کے حکمرانوں پر تنقید ہے، جس سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ اس کا حکومت برطانیہ سے الحاق سودمند ہوا۔

اس کے علاوہ کشمیر، راجپوتانہ اور سندھ کی تاریخیں بھی لکھی گئیں۔ لیکن یہ بھی محض واقعاتی اور روایتی ہیں۔

اردو تاریخ نویسی میں کلچرل تاریخ کی روایت بھی ہے، اس کی سب سے بہترین مثال عبدالحلیم شرر کی کتاب ہے کہ جس میں لکھنو کے تمدن کی جھلکیاں ہیں۔ اودھ کی ریاست میں جو تہذیب و کلچر تشکیل ہوا تھا، اس کے نمونے اس کتاب میں ہیں۔ اسی روایت کو نصیرالدین ہاشمی نے دکن کلچر کی تاریخ میں بیان کیا ہے۔ اودھ اور دکن کے دو کلچر، مغل کلچر کی پیداوار تھے، مگر یہ وہ کلچر تھا کہ جس کا تعلق اشرافیہ سے تھا، عام لوگوں سے نہیں۔

ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کے قیام کے بعد، یہ سوال پیدا ہوا کہ پاکستان کی تاریخ کو کہاں سے شروع کیا جائے؟ کیا قدیم ہندوستان کو اس کی تاریخ کا حصہ بنایا جائے یا اسے نکال کر، اس کی شروعات عربوں کی فتح سندھ (12-711) سے کی جائے، اس سلسلہ میں کوئی نظریاتی طور پر تو کام نہیں ہوا، مگر یحییٰ امجد نے ''تاریخ پاکستان'' کے نام سے دو جلدوں میں، موجودہ پاکستان کی قدیم تاریخ کو بیان کیا ہے۔ اس میں پتھر کے زمانے سے لے کر، وادی سندھ کی تہذیب اور قدیم ہندوستان شامل ہے۔ ادریس صدیقی جو آثار قدیمہ میں ملازم تھے انہوں نے موہنجودڑو پر وادی سندھ کی تہذیب کے حوالے سے ایک کتاب لکھی ہے۔ ابن حنیف نے وادی سندھ کی تہذیب جو تحقیق رفیق مغل نے کی تھی، اس کی روشنی میں اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔ اردو میں ان تحریروں کی وجہ سے وادی سندھ کی تہذیب اور اس کی تاریخ کے بارے میں ایک حد تک کافی مواد ملا ہے۔ مگر ان تینوں مصنفوں نے نظریاتی طور پر اس سلسلہ میں کوئی بحث نہیں کی کہ کیا پاکستان کی تاریخ کو اس تناظر میں دیکھنا چاہیے؟

کیونکہ جو لوگ پاکستان کو مذہبی نیشنل ازم کے حوالے سے دیکھتے ہیں، ان کے نزدیک اسلام سے قبل کی تاریخ پر تحقیق یا مطالعہ فضول ہے، کیونکہ قبل از اسلام کی تاریخ مسلمانوں میں کوئی مذہبی شعور پیدا نہیں کرے گی، اور نہ ہی وہ اس سے کچھ سیکھیں گے۔ اس نقطۂ نظر کے تحت شیخ محمد اکرام نے تین اہم کتابیں لکھیں، آب کوثر، رود کوثر، اور موج کوثر، ان کے موضوعات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ''اسلامی ہند اور پاکستان کی مذہبی اور روحانی تاریخ'' ان تینوں کتابوں میں

ایس۔ ایم۔ اکرام نے سیاسی تاریخ کو پس منظر میں رکھتے ہوئے، صوفیاء اور علماء کے تاریخی کردار کو ابھارا ہے، جس سے آخر میں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمان معاشرہ، ہندو معاشرہ سے علیحدہ اپنا وجود رکھتا تھا اور اس معاشرہ کی مذہبی شناخت کو علماء نے برقرار رکھا جب کہ صوفیاء نے ان کی روحانی تربیت کی۔

اردو تاریخ نویسی میں اہم اضافہ فارسی کے بنیادی ماخذوں کا ترجمہ ہے۔ یہ تراجم تقسیم سے پہلے عثمانیہ یونیورسٹی کے دارالترجمہ میں کیے گئے تھے بعض تراجم انفرادی طور پر ہوئے، پاکستان میں اردو مرکز لاہور نے اور مجلس ترقی ادب سلطنت اور مغل دور کے ماخذوں کے تراجم کرائے جو بہت معیاری ہیں۔ سندھی ادبی بورڈ نے ابتداء میں کچھ تراجم سندھ کی تاریخ پر فارسی ماخذوں کے اردو میں کرائے جیسے چچ نامہ، یا تاریخ معصومی، مگر اب ان اداروں میں مزید ترجموں کا کوئی منصوبہ نہیں ہے۔ اس لئے اردو داں طبقے کو جو سہولت ملی تھی، وہ ادھوری رہی۔ ہندوستان میں ساہتہ اکیڈمی فروغ اردو اکیڈمی نے تاریخ کی کلاسیکل کتابوں کے ترجمہ کرائے، جن میں کوسمبی، ایشوری پرشاد، بینی پرشاد، سکسینہ کے ایس لال وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اس کی وجہ سے یہ ابتدائی تحقیقی مواد اردو داں طبقے تک پہنچ گیا۔

یہاں میں پاکستان میں تاریخ کی ان نصاب کی کتابوں کا ضرور ذکر کروں گا جو اسکولوں اور کالجوں میں پڑھائی جا رہی ہیں۔ پاکستان کے قیام کے وقت جو نصاب کی کتابیں لکھی گئیں، ان میں قدیم ہندوستان کے بارے میں پوری معلومات دی جاتی تھیں، لیکن جب 1960ء کی تعلیمی پالیسی کے بعد سماجی علوم کو روشناس کرایا گیا اس میں تاریخ کو اس کا ایک حصہ بنا دیا گیا، جس کی وجہ سے تاریخ کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا۔ اب قدیم ہندوستان کو نصاب سے نکال دیا گیا ہے، اور زیادہ حصہ تحریک پاکستان پر ہے۔ تحریک پاکستان کو دو قومی نظریہ، اور شخصیتوں کے تناظر میں بیان کیا گیا ہے۔ اس میں خاص طور سے مسلم شناخت کو ابھارنے کی خاطر ہندوؤں کے خلاف مواد کو شامل کیا گیا ہے جس نے تاریخ کو فرقہ وارانہ بنا دیا ہے۔

کالجوں میں جو تاریخ کا نصاب ہے، اس میں بھی قدیم ہندوستان نہیں ہے اردو میں جو نصاب کی کتابیں ہیں وہ انتہائی غیر معیاری ہیں، کیونکہ یہ پروفیشنل مورخوں کی لکھی ہوئی نہیں ہیں، نہ ہی ان میں جدید تحقیق کے نتائج کو شامل کیا گیا ہے۔ یہ روایتی انداز میں لکھی گئی ہیں، جو دیکھا

جائے تو ان میں مسخ شدہ تاریخ کو پیش کیا گیا ہے۔

جب طالب علم اسکولوں اور کالجوں میں ان کتابوں کو پڑھتے ہیں، تو اس کے نتیجہ میں ان کے ذہنوں میں ہندوستانی مشترک تہذیب کے جداگانہ کلچر کا تصور ابھرتا ہے، جس نے نہ صرف ہندو اور مسلمان کمیونٹیز کو تقسیم کیا بلکہ برصغیر کو بھی بانٹ دیا۔

ہندوستان اور پاکستان کے مورخوں کے درمیان کئی بار اس مسئلہ کو اٹھایا گیا کہ اس صورت حال میں ایسی نصابی کتابوں، اور عام قارئین کے لئے ایسی کتابوں کی ضرورت ہے کہ جو دونوں جانب کے مورخ آپس میں بیٹھ کر اور مل کر لکھیں، اور جو تاریخی غلط فہمیاں دونوں ملکوں اور ان کے سماجوں میں ہیں انہیں دور کرنے کی کوشش کریں۔ ہم ''تہذیبوں کے تصادم'' کے بجائے تہذیبوں کے باہمی اشتراک اور ہم آہنگی کو دیکھیں۔ ایسی تحریروں کی اردو اور ہندی میں ضرورت ہے تاکہ یہ عام لوگوں تک پہنچ سکے۔

❁❁❁❁❁

پاکستان میں ایڈیٹر کے ادارے کا ارتقاء

توصیف احمد خان

اخبار ایک سماجی ادارہ ہے۔ اخبار کو سماجی ادارہ کی حیثیت سے متعارف کرانے میں ایڈیٹر کا بنیادی کردار رہا ہے۔ ایڈیٹر اخبار کی تنظیم کا ہمیشہ سربراہ رہا مگر جیسے جیسے اخبارات کی حیثیت تبدیل ہوتی گئی ایڈیٹر کا کردار تبدیل ہوتا گیا اور پھر ایڈیٹر کا کردار ایک ادارہ کی حیثیت اختیار کر گیا۔ برصغیر پاک و ہند میں اخبارات کی اشاعت کا آغاز 1780ء میں ہوا۔ برصغیر میں سب سے پہلے ایسٹ انڈیا کمپنی کے سابق ملازمین نے اخبار شائع کرنے کی کوشش کی۔ کمپنی کے ایک سابق ملازم جیمس اگست ہکی نے 29 جنوری 1780ء کو پہلا اخبار ہکی گزٹ یا کلکتہ جنرل ایڈورٹائزر جاری کیا۔ ہکی اپنے اخبار کے پبلشر اور ایڈیٹر تھے۔ ہکی کے اخبار شائع کرنے کی وجہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے افسروں کے خلاف فضا ہموار کرنا تھا جنہوں نے ہکی کو کمپنی سے برطرف کیا تھا۔ ہکی نے اپنی اخبار شائع کرنے کی خواہش کو واضح طور پر یوں بیان کیا تھا ''مجھے اخبار چھاپنے کا کوئی خاص شوق نہیں اور نہ میری طبیعت کو اس کام سے لگاؤ ہے میری پرورش بھی اس طرح نہیں ہوئی کہ میں محنت و صلاحیت کی غلامانہ زندگی کا عادی بن سکوں لیکن ان سب باتوں کے باوجود روح و دماغ کی آزادی خریدنے کے لئے میں اپنے جسم کو بخوبی غلام بنا رہا ہوں۔ یوں برصغیر میں پبلشر اور ایڈیٹر کی حیثیت سے ایک ہی شخص کے فرائض انجام دینے کی روایت سے صحافت کا آغاز ہوا۔ ہکی صاحب نے اخبار کے ذریعے اپنے مخالفین کی کردار کشی کر کے اپنے مقاصد حاصل کرنے کی کوشش کی مگر ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کو اپنی عملداری میں اخبار کی اشاعت قبول نہیں تھی اس لئے ہکی گزٹ پر پابندی لگی اور پہلے ایڈیٹر کو قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑیں۔ برصغیر کا دوسرا اخبار انڈیا

گزٹ تھا۔اس کے مالک اور ایڈیٹر دو صاحبان مسٹر بی میسنک B Messink اور مسٹر پیٹر ریڈ Peter Red تھے۔ یہ صاحبان ہی گزٹ کے پروپیگنڈے کا جواب اور حکومت کے مئوقف شائع کرتے تھے۔اس اخبار کے مالک اور ایڈیٹر ایک ہی تھے۔کلکتہ کا ایک اور اخبار کلکتہ جنرل تھا جو 1818ء میں ایک انگریز جیمس سلک بکنگھم نے شائع کیا۔جیمس سلک بکنگھم اخبار کے مالک اور ایڈیٹر تھے جیمس بکنگھم اخبارات کی آزادی کے زبردست حامی تھے۔ان کے اخبار میں کمپنی کی پولیس اور دوسرے افسروں پر بھرپور تنقید کی جاتی تھی۔جیمس بکنگھم برطانیہ میں حاصل اخبارات کی آزادی کو برصغیر میں بھی عمل کرنے کے خواہاں رہے۔اس لئے ان کے حکومت سے تعلقات ہمیشہ کشیدہ رہے۔جیمس بکنگھم کو آزادی صحافت کی سزا ملی اور ہندوستان بدر ہو گئے۔یوں جیمس بکنگھم پہلے مالک ایڈیٹر تھے جنہوں نے برصغیر میں آزادی صحافت کی تحریک کا آغاز کیا۔جیمس بکنگھم کے دوست ایک ہندوستانی شہری راجہ رام موہن رائے تھے جنہوں نے اس لڑائی کو اپنی جدوجہد سے تقویت دی اور آزادی صحافت کی سربلندی کے لئے احتجاج کی روایت قائم کی۔انگلستان کے صنعتی انقلاب کے بعد ہندوستان میں برطانوی سامراج کے نئے دور کا آغاز ہوا۔اس دور میں ہندوستان انگریزی مال کی کھپت کی سب سے بڑی منڈی بن گیا۔ہندوستان میں ایک نیا متوسط طبقہ وجود میں آیا۔اس وقت انگریزی نظام تعلیم کی تدریس کے اسکول باقاعدہ طور پر قائم نہیں ہوئے تھے مگر انگریز حکومت نے لارڈ میکالے کی سفارش پر ہندوستان کے باشندوں کو انگریزی زبان سیکھنے کی حوصلہ افزائی کی گئی۔اس پالیسی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے متوسط طبقے نے انگریزی کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی۔اس وقت باقاعدہ انگریزی نظام تعلیم کی تدریس کے اسکول قائم نہیں ہوئے تھے مگر انگریز افراد کی سفارش پر ہندوستان کے باشندوں کو انگریزی زبان سیکھنے کی حوصلہ افزائی کی۔اس طرح ہندوستانی متوسط طبقے میں لبرل خیالات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ ان خیالات سے متاثر ہونے والوں میں رام موہن رائے بھی تھے۔راجہ رام موہن رائے نے ہندوستان میں سماجی شعور پیدا کیا اور ہندوستانی اخبار نویسی کی بنیاد رکھی۔یوں اب ہندوستان کے اخبارات میں ایڈیٹر کے ادارہ میں نمایاں تبدیلی رونما ہوئی اور ایڈیٹر کا کردار بطور سوشل ریفارمر، رہنمائی اور آزادی صحافت کے علم بردار کی حیثیت سے اجاگر ہوا۔راجہ رام موہن رائے نے کئی اخبارات شائع کئے۔انہوں نے دسمبر 1821ء میں ایک بنگالی زبان کا اخبار سمبد کھودی یا سنگباد

کھودی جاری کیا۔ اس کے ایڈیٹر بھون چرن بینر جی تھے۔ یہ دیسی زبان کا پہلا اخبار تھا جس کو ایک ہندوستانی نے خالص ہندوستانی نقطۂ نگاہ سے جاری کیا۔ اس طرح راجہ صاحب نے مارچ 1822ء میں فارسی کا پہلا اخبار مراۃ الاخبار جاری کیا۔ انہوں نے انگریزی اور بنگالی زبان کا مشترکہ رسالہ کی بھی بنیاد رکھی۔ راجہ صاحب نے ہندوستانی سماج میں خواتین کی حیثیت کو بہتر بنانے کے لئے ستی کی رسم کے خلاف مہم چلائی۔ انہوں نے مغربی علوم اور سائنس کی تعلیم عام کرنے کے لئے انگلش اسکول قائم کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ ہندوستانی باشندوں کو مشرقی علوم کی نہیں بلکہ مغربی علوم مثلاً طبیعات، سائنس، کیمسٹری اور اناٹومی کی تعلیم کی ضرورت ہے۔ راجہ صاحب نے اخبارات کی آزادی پر قدغن لگانے والے پہلے پریس آرڈیننس کے خلاف صداءِ احتجاج بلند کی۔ انہوں نے اس آرڈیننس کی منسوخی کے لئے سپریم کورٹ میں اپیل دائر کی۔ مگر سپریم کورٹ نے ان کی اپیل مسترد کردی تو موہن رائے نے برطانیہ کے بادشاہ سے اپیل کی مگر یہ اپیل بھی مسترد ہوگئی۔ راجہ موہن رائے کی برطانیہ کے بادشاہ کے نام اپیل کو صحافت کی تاریخ کی ایک اہم دستاویز سمجھا جاتا ہے۔ راجہ صاحب نے اپیل مسترد ہونے کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے اخبار مراۃ الاخبار کو بند کردیا۔ یوں راجہ صاحب نے اخبار کے مالک کی حیثیت سے آزادی صحافت کے لئے احتجاج کرنے کی روایت کا آغاز کیا۔ راجہ صاحب کا بحیثیت پبلشر ایک کارنامہ یہ بھی ہے کہ انہوں نے ہندوستان کے عوام میں اخبار بینی کا شوق پیدا کیا۔

ہندوستانی صحافت کی تاریخ میں 6 فروری 1835ء کا دن اس اعتبار سے اہم ہے کہ ہندوستان کے چھ انگریز اور تین ہندوستانی ایڈیٹروں نے جن میں

1- DAWARKA NATH TAGORE
2- WILLIAM ADAM
3- RUSSICK LAL MULLICK
4- EM GORDON
5- RUSSOMAY DUTT
6- LL CHARK
7- CHOGG

8- TH BURKIN

9- DAVID

10- TE MTORTON

11- YOUNG AND SOTHERLANDHRE

شامل تھے۔ گورنر جنرل ان کونسل کو ایک عرضداشت پیش کی جس میں اخبارات اور رسالوں پر عائد پابندیوں کو منسوخ کرنے کی اپیل کی گئی تھی۔ اس عرضداشت میں کہا گیا تھا کہ اخبارات کے لئے ایک باضابطہ مسودہ قانون مرتب کیا جائے اور اس مسودہ کو قانونی شکل دینے سے قبل عوام کی رائے لی جائے۔ یوں انگریز اور ہندوستانی ایڈیٹروں نے آزادی صحافت کے تحفظ کے لئے ایک متفقہ مئوقف اختیار کیا اور اس وقت کی حکومت نے عرضداشت کو منظور کر لیا۔

کلکتہ سے شائع ہونے والے فارسی کے سلطان الاخبار کے مالک اور ایڈیٹر رجب علی بیگ سرور نے انگریز حکومت کی عوام مخالف مظالم کے واقعات کو اس طرح اجاگر کیا کہ عوام میں کمپنی کی حکومت کے خلاف نفرت شدت اختیار کر گئی اور عوام میں غیر ملکی حکومت کے خلاف جدوجہد کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔

دہلی سے شائع ہونے والے اردو کے پہلے اخبار "دہلی اخبار" کے مالک اور ایڈیٹر مولانا باقر نے 1857ء کی جنگ آزادی کی بھرپور حمایت کی۔ انہیں اس جرم میں انگریزوں نے پھانسی کی سزا دی۔ یوں آزادی کی جدوجہد میں جان دینے پر بحیثیت ایڈیٹر جدوجہد کی مثال قائم کی۔ مولانا باقر کی اس روایت کو بہت سے اخبارات کے مدیروں نے اپنی زندگی کا حصہ بنالیا۔

منشی ہرسکھ رائے نے 1850ء میں اخبار کوہ نوری جاری کیا۔ منشی ہرسکھ رائے جو اخبار کے مالک اور ایڈیٹر بھی تھے نے کوہ نور کے ذریعے پنجاب میں اردو صحافت کی بنیاد رکھی کا کہنا ہے کہ منشی ہرسکھ رائے نے حکومت پنجاب بورڈ آف ایڈمنسٹریشن کی سرپرستی میں اخبار کا اجراء کیا۔ یوں حکومت کے طے کردہ اصولوں کے تحت اخبار کے مرتب ہونے کا سلسلہ شروع ہوا۔ منشی رائے کو ایک مقدمے میں 3 سال جیل میں گزارنے پڑے۔ کوہ نور نے طویل عمر پائی اور کوہ نور سے بہت سے اخبارات پنجاب میں شائع ہوئے۔

1857ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد سرسید احمد خان نے مسلمانوں میں تعلیم حاصل

کرنے کی مہم شروع کی۔ انہوں نے اپنے مقاصد کی ترویج کے لئے اخبار سائنٹیفک سوسائٹی باعلی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور اخبار تہذیب الاخلاق جاری کئے۔ یوں سرسید نے ان اخبارات کے ذریعے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم حاصل کرنے، سیاست سے دور رہنے اور انگریزی حکومت کی ملازمتیں کرنے کے لئے راغب کیا۔ یوں اس طرح سوشل ریفارمر کی حیثیت سے سرسید نے ایڈیٹر کے اس کردار کو اجاگر کیا۔ صحافت کے معروف استاد پروفیسر متین الرحمٰن مرتضیٰ کے الفاظ ہی سرسید کا نقطہ صحافت کا نظریہ تھا کہ اخبار ایک ذریعہ اظہار ہے جو مثبت اور منفی دونوں طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ یعنی اخبار سے جہاں قومی ترقی، ملکی بہبود، عوام کی رہنمائی اور حکام کی ہدایت کا کام لیا جا سکتا ہے وہاں یہ بگاڑ کا بھی ذریعہ بن سکتا ہے۔ سرسید احمد کی معاشی خود کفالت کے پہلو کو پوری اہمیت دیتے ہیں۔ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ محض پیسے کی خاطر اخبار کو تجارت گر اور اخلاق وایمان کی فروخت کا ذریعہ نہ بنایا جائے۔ یوں سرسید نے ایڈیٹر کے سوشل رہنمائی کے کردار کو تقویت دے کر راجہ رام موہن رائے کی پیروی کی۔ سرسید کی تمام تر تحریک کا محور مسلمانوں پر تھا۔ اس لئے سرسید کی بحیثیت ایڈیٹر اس کاوش نے آنے والے مسلمان ایڈیٹروں کی تربیت میں بنیادی کردار ادا کیا۔

منشی نول کشور نے اردو کا پہلا روزنامہ اودھ اخبار لکھنو سے جاری کیا۔ انہوں نے حکومت کی سرپرستی میں پہلے ہفت روزہ کا اجراء کیا۔ پھر اس کو سہ روزہ اور پھر روزنامہ میں تبدیل کیا۔ منشی نول کشور نے ایک معتدل پالیسی اختیار کی۔ انہوں نے حکومت کے حامی ہونے کے باوجود انگریز حکومت کے غیر قانونی اقدامات کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ منشی نول کشور نے اردو ہندی تنازع میں اردو زبان کے نفاذ کی حمایت کی اور مسلمانوں کے مسائل کو اپنے اخبار میں خاصا اجاگر کیا۔ یوں ایڈیٹر کی حیثیت سے انہوں نے اخبار کو مرتب کرتے ہوئے اپنے مذہبی خیالات کو بالائے طاق رکھا۔ منشی نول کشور نے آزادی صحافت کا مشن اپنایا۔ اودھ اخبار نے اخبارات کی آزادی کو درپیش خطرات پر حکام بالا کی توجہ بار بار مبذول کرائی۔ منشی نول کشور نے 1878ء میں پریس ایکٹ کے نفاذ سے قبل گورنر جنرل کے خیالات سے اختلاف کرتے ہوئے آزادی صحافت کو ہندوستان کے لئے ناگزیر قرار دیا۔ اودھ اخبار منشی نول کشور کی ترتیب کردہ پالیسی کی بناء پر 90 سال تک شائع ہوتا رہا۔ اس طویل عرصے میں کئی صحافی اخبار کے مدیر مقرر ہوئے۔ ممتاز محقق ڈاکٹر طاہر مسعود نے تحریر

کیا ہے کہ منشی نول کشور اردو اخبار کے پہلے مدیر منتظم تھے جنہوں نے اس حقیقت کا ادراک کیا کہ اخبار کی ترتیب و ادارت اور اس کی فروخت بالکل علیحدہ شعبے ہیں اور ان کے تقاضے بھی مختلف ہیں۔ ایک اخبار کا معیار کاروباری سطح پر اس کی کامیابی کی لازمی ضمانت نہیں ہوتا۔ اخبار کا مالک اگر اخبار بیچنے کے فن سے ناواقف ہے تو اس کی ترقی کے امکانات یقیناً معدوم ہیں۔ اودھ اخبار سے پہلے تک اردو اخبارات کے مالکان اور ایڈیٹر اس فن سے واقف نہیں تھے۔ منشی نول کشور نے سرکولیشن سے ہونے والی آمدنی کے علاوہ اشتہارات کے حصول پر خوب توجہ دی۔ یوں منشی نول کشور نے ایڈیٹر کے ایک وسیع تر کردار کی طرح ڈالی۔

19 ویں صدی کے نصف آخر میں اردو اخبارات کے مدیروں کی ایک باقاعدہ انجمن کے قیام کی کوشش شروع ہوئی۔ یوں ہندوستان میں ایڈیٹروں نے مشترکہ جدوجہد کا تصور ابھرا۔ اس تصور نے بعد میں آزادی صحافت اور ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد کو مستحکم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ 29 نومبر 1887ء کو اخبار ''ہندوستانی'' لکھنو کے دفتر میں ایڈیٹر مشیر قیصر علام احمد خان تپش کی صدارت میں ہونے والے اجلاس میں دیسی اخبارات کے حقوق کے تحفظ پر غور ہوا۔ مگر یہ کوشش موثر ثابت نہ ہوئی پھر 1895ء میں پیسہ اخبار کے مولوی عالم نے اردو اخبارات کے مدیروں کے نام خط میں ان کی توجہ دیسی اخبارات کی کمزور حالت کی طرف مبذول کرائی اور تجویز پیش کی کہ انگلستان کے انسٹی ٹیوٹ آف جرنلسٹ کی طرز پر دیسی اخبارات کی ایک انجمن قائم کی جائے۔ منشی محبوب عالم نے تحریر کیا کہ مجوزہ انجمن دیسی اخبارات کے وقار کی بلندی کے لئے کام کرے تاکہ ان اخبارات میں آزادانہ بحث ونظری کی جرات پیدا ہو سکے اور اخبارات میں باہمی اتحاد و اتفاق کی فضا پروان چڑھائی جائے۔ اگر کسی اخبار کے خلاف بلاوجہ مقدمہ قائم ہو جائے تو اس اخبار کو امداد فراہم کی جائے۔ منشی محبوب عالم کا خیال تھا کہ مقامی اخبارات کو معتبر خبریں فراہم کرنے کے لئے وسائل مہیا کئے جائیں تاکہ انگریزی اخبارات کی اجارہ داری سے نجات ملے اس طرح نادہندگان خریداروں سے نجات حاصل کرنے کی تدبیر سوچی جائے۔ بلا درخواست اخبار جاری نہ کئے جائیں۔ اخبارات حوالے کے بغیر ایک دوسرے کی خبریں نقل نہ کریں۔ ناکافی سرمایہ سے اخبارات جاری کرنے کی حوصلہ شکنی کی جائے۔ تجربہ کار ایڈیٹروں کو نئے اخبار جاری کرنے کی ترغیب دی جائے۔ مولوی محبوب عالم کی یہ کوشش کامیاب نہیں ہوئی مگر کچھ عرصے بعد

ممبئی کے مسلمان ایڈیٹروں نے محمڈن پریس ایسوسی ایشن کے نام سے انجمن قائم کی۔ اس انجمن نے آفیشل سیکریٹ ایکٹ کے خلاف قرارداد منظور کی۔ یوں 19 ویں صدی میں اردو اخبارات کے ایڈیٹروں کی جانب سے اجتماعی جدوجہد کا تصور سامنے آیا جس کے 20 ویں صدی میں منظم صورتیں رونما ہوئی۔

1868ء میں سسر کمار غوث Sisir Kumar Ghose اوران کے بھائیوں نے بنگال کی ڈسٹرکٹ جیسور کے گاؤں امرت بازار سے ایک 15 روزہ رسالہ امرت بازار پرتکا جاری کیا۔ یہ اخبار 1871ء کے بعد کلکتہ منتقل ہوگیا۔ اخبار میں 1869ء میں انگریزی کے آرٹیکل شائع ہونے لگے۔ امرت بازار پرتکا نے حکومتی اقدامات پر کڑی تنقید کی۔ جب حکومت نے ہندوستانی اخبارات پر پابندی کا قانون ورنیکلر پریس ایکٹ نافذ کیا تو سسر کمار غوث نے اخبار کو مکمل طور پر انگریزی میں شائع کرنا شروع کیا۔ یوں اخبار اس قانون کی زد میں آنے سے بچ گیا۔ امرت بازار پرتکا نے اپنی قوم پرستانہ پالیسی جاری رکھی۔ یہ اخبار اپنی عمر کے 109 سال پورے کر چکا ہے۔ اس اخبار کے ایڈیٹروں نے مزاحمت کی ایک نئی روایت قائم کی جس کو قوم پرست رہنما گوکھلے اور تلک نے بھی اپنایا۔

مولانا محمد اعظم نے لاہور سے 1856ء میں انگریزی کا پہلا اخبار لاہور کرانیکل جاری کیا اورانہوں نے اخباری اشاعت کے لئے ایک کمیٹی بنائی اور دوستوں سے سرمایہ جمع کیا۔ مسٹر ہینری کروپ اخبار کے پہلے ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ ہینری کروپ ایک اور انگریز سے ایک مقدمے میں الجھ گئے اور انہیں اخبار کی ادارت سے محروم ہونا پڑا۔ کمیٹی نے مولانا اعظم کو بھی نکال دیا۔ مولانا اعظم نے سہ روزہ پنجابی جاری کیا۔ 1857ء میں گیگنگ ایکٹ کے نفاذ کے بعد اخبار کو لائسنس حاصل کرنا پڑا۔ یہ لائسنس ایڈیٹر اور پرنٹر سی ٹی میگارتھی کی درخواست پر دیا گیا۔ اخبار کا مقصد برطانوی حمایت کرنا اور پنجاب کے مفادات کا تحفظ تھا۔ اخبار نے 1857ء کی جنگِ آزادی میں انگریز حکومت کی حمایت کی اور مسلمانوں کے خلاف مہم چلائی۔ اخبار نے پنجاب کی سیاسی اور صحافتی زندگی پر اہم اثرات مرتب کئے۔

19 ویں صدی کے وسط کے بعد ہندوستانی سماج میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہو گئیں۔ راجہ رام موہن رائے اور سرسید کی کوششوں سے ہندو اور مسلمانوں میں تعلیم حاصل کرنے کا

شوق پیدا ہوا۔ ہندوستان میں ریل گاڑیوں کا نظام قائم ہونے، بجلی کے ذریعے توانائی کے مؤثر ذریعہ کی فراہمی نے صنعتی دور کا آغاز کیا۔ شہروں میں صنعتیں لگنا شروع ہوئیں۔ متوسط طبقہ زمینداری کے قدیم پیشہ کے علاوہ سرکاری ملازمت، وکالت، صحافت اور غیر سرکاری شعبوں کی طرف متوجہ ہونے لگا۔ 19 ویں صدی کے آخر تک ملک میں کئی یونیورسٹیاں قائم ہو چکی تھیں۔ اس کے ساتھ ہی جدید تنظیم سازی کا رجحان ابھرنے لگا تھا۔ 1885ء میں کانگریس قائم ہوئی۔ پھر 1905ء میں مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ ان ہی سالوں میں مزدور تنظیمیں اور دوسری غیر سرکاری تنظیمیں قائم ہونی شروع ہوئیں۔ ہندوستان کے متوسط طبقے میں آزادی ہند کا تصور اجاگر ہوا۔ ملک میں سیاسی سرگرمیاں بہتر ہو گئیں۔ اس صورتحال میں اخبارات براہ راست متاثر ہوئے۔ 19 ویں صدی میں آزادی صحافت کی جدوجہد تقویت پا چکی تھی۔ 20 ویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں اخبارات نے آزادی کو اپنا محور بنالیا۔ اب ایڈیٹر کے ادارہ میں نمایاں تبدیلیاں ہوئی۔ اہم سیاسی رہنما، مذہبی عالم، ادیب، شاعر اور شعلہ بیاں مقررین اخبارات کے ایڈیٹر بن گئے۔

19 ویں صدی کی آخری تین دہائیوں میں گوندرند گوپال کرشنا کھوکھلے کشناتھ تمبک تلک کے سماجی و سیاسی خیالات نے فضا کو تبدیل کرنا شروع کیا۔ رنڈے سماجی اصلاحات کے پرزور حامی تھے۔

تلک کا کہنا تھا کہ سیاسی ترقی پر زیادہ توجہ دینی چاہیے۔ اس طرح سماجی ترقی زیادہ آسان ہو جائے گی۔

بال گنگا دھر تلک کا واضح مؤقف تھا کہ سماجی اصلاحات سے سیاسی آزادی کا راستہ ہموار ہونا چاہیے۔ تلک کا یہ بھی کہنا تھا کہ سیاسی تحریکیں عوام سے دور رہ کر کامیاب نہیں ہو سکتی۔ تلک نے اپنے خیالات کا اظہار اخبارات کیسری اور مہرٹیا میں کیا۔ یہ اخبارات 1881ء میں اس نے دکن ایجوکیشن سوسائٹی کی ایماء پر شائع کئے تھے۔ کیسری کے پہلے شمارے میں جو 4 جنوری 1881ء کو شائع ہوا اخبارات کو چوکیدار Night Watch Man کے کردار سے تشبیہ دی گئی تھی۔ یوں تلک نے ہندوستان میں پہلی دفعہ اخبارات کے Fourth, Estate ریاست کے چوتھے ستون کے کردار کو واضح کیا تھا کہ کیسری کا انداز اور پیغام جمہوری انداز پر مبنی تھا۔ کیسری کا مقصد تعلیم کا فروغ اور عوام کو ایجی ٹیشن پر ابھارنا تھا۔ مہاراشٹر میں حکومت کے حوالے سے انگریزی

شہریوں اور دانشوروں میں فضاء ہموار کرنا تھا۔ اس اخبار میں ریاست کے تمام معاملات پر غور فکر ہوتا تھا۔ جے نیٹر جن (J Natar Jan) نے لکھا ہے کہ تلک نے کیسری میں امرت بازار پترکا کی پیروی کی۔ گوکھلے نے اخبار Sarvajanik Sabha اور دوسرے رسالوں میں ادارت کی اور آزادی صحافت کے لئے بھرپور طریقے سے آواز بلند کی۔ 1903ء میں جب آفیشل سیکریٹ ایکٹ 1889ء میں ترمیم کی تجویز پیش کی گئی تو انہوں نے اس ترمیم کو آزادی صحافت کے خلاف قرار دیا۔ انہوں نے کہا کہ سول معاملات کو فوجی معاملات کے ہم پلہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تلک کو کیسری میں لکھے گئے آرٹیکلز کی بناء پر جیل جانا پڑا مگر تلک اور گوکھلے کے خیالات نے ایڈیٹر کے کردار پر بنیادی اثرات چھوڑے۔

20 ویں صدی کے آغاز پر مولانا حسرت موہانی نے رسالہ اردو معلٰی کا اجراء کیا یہ ایک ماہ نامہ تھا مگر اس کی اہمیت اس لئے تھی کہ اس میں علم و ادب کے ساتھ سیاسی مضامین بھی شائع ہوئے۔ مولانا حسرت موہانی سیاسی میدان میں لوکمانیہ بال گنگادھر تلک اور شہری اربندو گھوش سے استفادہ کرتے تھے۔ وہ کانگریس کے انتہا پسند بازو کی حمایت اور سودیشی تحریک کو مقبول بنانے کے لئے آرٹیکل تحریر کرتے تھے۔ حسرت موہانی اردو کے پہلے صحافی ہیں۔ جنہوں نے اردو معلٰی کے ذریعے اردو طبقے اور خصوصاً مسلمانوں کو ترغیب دی کہ وہ کانگریس کی زیر قیادت متحدہ محاذ بنا کر جدوجہد آزادی میں شریک ہوں۔ مولانا نے تلک کے کانگریس کے گرم دھڑے میں شمولیت اختیار کر لی۔ جب گرم دل کانگریس سے الگ ہو گیا تو حسرت نے کانگریس سے علیحدگی اختیار کی۔ حسرت موہانی نے 1908ء میں مشہور مصری رہنما مصطفیٰ کمال کے انتقال پر ایک خصوصی نمبر شائع کیا جس میں مصر میں برطانیہ کی پالیسی کے عنوان سے ایک مضمون بھی اس خاص اشاعت میں شامل کیا گیا۔ جس پر مضمون نگار کا نام تحریر نہیں تھا۔ حکومت برطانیہ کے خیال میں اس مضمون میں باغیانہ خیالات پیش کئے گئے تھے۔ حکومت برطانیہ کی جانب سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی کہ اگر مولانا مضمون نگار کا نام ظاہر کر دیں تو ان سے کوئی باز پرس نہیں کی جائے گی۔ لیکن مولانا حسرت موہانی نے صحافت کے اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے مضمون کے مصنف کا نام ظاہر کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ اس انکار پر حکومت نے حسرت کو باغی قرار دے دیا۔ 23 جون 1908ء کو حسرت کو علی گڑھ سے گرفتار کیا گیا۔ حسرت کو 2 سال قید سخت اور 500 روپے جرمانہ

کی عدم ادائیگی پر مولانا حسرت موہانی کا قیمتی اثاثہ یعنی 5 ہزار کتابوں پر مشتمل قیمتی لائبریری نیلام کردی گئی۔ ہندوستان میں کسی ایڈیٹر کا کالم نگار کا نام (ذریعہ Source کا نام ظاہر نہ کرنا) ظاہر نہ کر کے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنے کا ہندوستانی صحافت میں پہلا انمول واقعہ تھا۔ یوں حسرت موہانی نے ایڈیٹر کے ایک اور کردار کو روشناس کرایا۔

1902ء میں مولانا ظفر علی خان نے زمیندار اخبار کی ادارت سنبھالی۔ 1910ء میں اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ زمیندار کو لاہور سے شائع کرنے لگے۔ 5 اکتوبر 1911ء کو زمیندار روزنامہ بن گیا۔ مولانا ظفر علی خان نے مسلمانوں کے مسائل کو ابھارنا اور ہندو اخبارات پر تنقید کا سلسلہ شروع کیا۔ مولانا ظفر علی خان نے اردو صحافت کے ایک نئے اسکول کی بنیاد رکھی۔ یہ صحافت کا اسکول اتنا مقبول ہوا کہ 1940ء کے بعد اردو کے تمام اخبارات نے ظفر علی خان کے قائم کردہ صحافی اسکول کو اپنا لیا۔ اخبار نے پہلی دفعہ خبروں کے ڈس پلے کو عالمی معیار کے مطابق پیش کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ اس طرح اداروں میں عالمی موضوعات کے ذکر ہونے لگا۔ مولانا ظفر علی خان نے انگریز حکومت کے اقتدار کے خاتمے کے لئے رائے عامہ ہموار کرنے کا سلسلہ شروع کیا اور مولانا ظفر علی خان کو اس جرم کی پاداش میں قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑیں۔ زمیندار سے ضمانتیں طلب کی گئی اور کئی دفعہ اخبار پر بندش عائد کی گئی۔ ایس ایم اے فیروز نے لکھا ہے کہ زمیندار سے پہلے اردو اخبارات بہت زیادہ پسماندہ تھے مگر زمیندار نے صحافت میں نئے اسلوب رائج کرا کے اردو صحافت کو جدید خطوط کی طرف راغب کیا۔ ظفر علی خان ایک شعلہ بیان مقرر ایک سیاسی کارکن اور پر جوش شاعر تھے۔ ان کی شخصیت کی عکاسی زمیندار میں ہوتی تھی۔ ظفر علی خان نے زمیندار میں انگریزی سپلیمنٹ شائع کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔

مولانا محمد علی جوہر آکسفورڈ کے گریجویٹ اردو اور انگریزی زبانوں پر عبور رکھتے تھے اور اعلیٰ پائے کے مقرر اور شاعر بھی تھے۔ انہوں نے ہفت روزہ کامریڈ اور روزنامہ ہمدرد کو صحافت کے نئے نمونہ کے طور پر پیش کیا۔ مولانا محمد علی جوہر نے اپنے نظریہ صحافت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اخبارات کو ذاتیات سے مبرا ہونا چاہئے اور مخالفت اصول کے دائرے میں محدود رہنی چاہئے۔ اخبار میں جو کچھ لکھا جائے سنجیدگی اور متانت کے ساتھ تحریر کیا جائے۔ اخبار کا مقصد اپنی قوم کو فائدہ پہنچانا مگر کسی دوسری قوم کا نقصان نہ کرنا بھی مقصد ہونا چاہئے۔ اس طرح مذہبی

معاملات سے بھی اخبار کو مبرا ہونا چاہئے۔ اخبار کا زیادہ حصہ خبروں پر مشتمل ہونا چاہئے۔ ہمیشہ صحیح اور معتبر خبریں شائع کرنی چاہئیں۔ ایڈیٹوریل کسی تازہ واقعے پر تحریر کرنا چاہئے۔ اس کے لئے پوری محنت، تحقیق اور مطالعے کی ضرورت ہوتی ہے۔

مولانا محمد علی جوہر نے کامریڈ میں تحریر کیا کہ ''صحافی سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ واقعات کو پوری محنت سے درج کرے۔ اسے خیال رکھنا چاہئے کہ واقعاتی صحت کا معیار اتنا بلند ہو کہ مورخ اس کی تحریروں کی بنیاد پر تاریخ کا ڈھانچہ کھڑا کر سکے۔ صحافی رائے عامہ کا ترجمان ہی نہیں راہنما بھی ہوتا ہے۔ اسے صرف عوام کی تائید وحمایت نہیں کرنی چاہئے بلکہ صحافت سے عوام کو درس دینا چاہئے۔ مولانا محمد علی جوہر نے صحافت کے عالمی مسلمہ اصولوں کے تحت مصروفیت کے مطابقت خبروں اور مطالعے اور تحقیق کے بعد اداریوں کو تحریر کرنے کی روایت شروع کی۔ انہوں نے اپنے اخبارات کے لئے غیر ملکی خبر رساں ایجنسیوں، رائیٹر اور ایسوسی ایٹ پریس کی سروس حاصل کی اور سفری نامہ نگاری کی تجویز پیش کی جو ملک کے مختلف علاقوں کے دوسرے کر کے وہاں کی رپورٹس تحریر کرے۔ مولانا محمد علی جوہر کا کہنا تھا کہ تجارت، صنعت، تعلیم وغیرہ کے موضوعات پر ان مضامین کے ماہرین سے خصوصی مقالات تحریر کروانے چاہئیں تا کہ عوام کو نئی معلومات حاصل ہو سکیں اور ان کے نقطہ نظر میں توسیع ہو جائے۔ مولانا محمد علی جوہر نے کامریڈ اور ہمدرد کے ذریعے آزادی کی تحریک کو نئی جہد عطا کی اور سیاسی معاملات پر رائے عامہ ہموار کرنے کے لئے ان اخبارات میں اداریے اور آرٹیکلز تحریر کئے۔ برطانیہ کی حکومت نے ان کی تحریروں کو خطرناک جانا۔ محمد علی جوہر کئی دفعہ گرفتار ہوئے۔ ان کے اخبارات سے ضمانتیں طلب کی گئیں اور تحریک خلافت کے دوران ان کے اخبارات پر بندش عائد کی گئی۔ محمد علی جوہر آزادی صحافت کے علم بردار تھے۔ انہوں نے پریس ایکٹ کے خلاف متعدد مقالات تحریر کئے۔ جن اخبارات کے خلاف حکومتوں نے کارروائی کی۔ مولانا محمد علی جوہر نے ان اقدامات کی مذمت کی۔

انہوں نے سیاسی رہنما، شاعر، صحافی اور مدیر کی حیثیت سے صحافت کو ایک نئے دور سے آشنا کیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی مادری زبان عربی تھی۔ ان کی والدہ کا تعلق مدینہ منورہ سے تھا مگر مولانا ابوالکلام نے 11 سال کی عمر سے شعر کہنے شروع کئے۔ انہوں نے 1903ء میں 15 سال کی

عمر میں ہی کلکتہ سے ماہنامہ لسان الصدیق جاری کیا۔اس رسالے کا مقصد مسلمانوں کی معاشرے اور رسومات کی اصلاح، اردو کی ترقی، علمی مضامین کی اشاعت اور تنقید شائع کرنا تھا۔

بعد میں مولانا ابوالکلام دارالعلوم ندوۃ العلماء کے رسالے الندوہ سے 6 ماہ تک وابستہ رہے۔ انہوں نے امرتسر سے شائع ہونے والے اخبار وکیل کی ادارت کے فرائض بھی انجام دیئے۔مولانا آزاد نے 13 جولائی 1912ء کو ہفت روزہ الہلال جاری کیا جو صحافتی اور ادبی تاریخ میں سنگ میل ثابت ہوا۔حکومت نے الہلال کے خلاف کارروائیاں شروع کر دیں۔الہلال تین سال جاری رہا۔اس دوران حکومت نے پہلے 2 ہزار پھر 10 ہزار کی ضمانت طلب کی پھر مولانا نے البلاغ کے نام سے اخبار کا اجراء کیا مگر حکومت نے مولانا ابوالکلام کو رانچی میں نظر بند کر دیا اور وہ 4 سال قید کاٹ کر رہا ہوئے۔

الہلال کئی لحاظ سے تاریخی اخبار ثابت ہوا۔اس معیار کا کوئی ہفت روزہ پرچہ اردو میں شائع نہیں ہوتا تھا۔ بعد میں شائع ہونے والے پرچوں نے الہلال کی خبروں اور تصاویر کے اشاعت کی پیروی کی۔ الہلال کی حقیقی خوبی اس کے مدیر کی خوبصورت تحریریں تھی۔ مولانا آزاد نے سچائی اور ادراک کے ساتھ صورتحال کا تجزیہ کیا۔ مالک رام نے لکھا ہے کہ الہلال نے 1916ء میں انگریز حکومت پر کڑی نکتہ چینی کی۔ یہ وہ وقت تھا کہ گاندھی ہندوستان نہیں پہنچے تھے اور کانگریس کے سالانہ اجلاسوں میں پہلے قرارداد انگریز بادشاہ سے وفاداری کی منظور کی جاتی تھی۔ الہلال کے ادبی مضامین بھی خصوصی اہمیت کے حامل تھے۔ان میں زبان کی مٹھاس کا استعمال کمال کا ہوتا تھا۔ مولانا ابوالکلام عالم دین، ادیب، صحافی اور سیاسی رہنما تھے۔ باحیثیت ایڈیٹر انہوں نے اپنی شخصیت کو آزادی ہند کی جدوجہد سے وابستہ کیا اور ایڈیٹر کی حیثیت سے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کی۔ یوں ایڈیٹر کی حیثیت سے ان کا کردار تاریخ میں ایک یادگار حیثیت اختیار کر گیا۔

20 ویں صدی کی دوسری دہائی کے اختتام کے وقت ہندوستانی صحافت میں نئی تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہوئیں۔ اب صحافت کے مقاصد کے علاوہ کاروباری مقاصد بھی شامل ہو گئے۔ پہلی دفعہ اخبار کے پبلشر اور ایڈیٹر کے عہدے علیحدہ علیحدہ کرنے کا تصور سامنے آیا۔ اہم سیاسی، مذہبی اور سماجی رہنماؤں کے علاوہ ادیبوں، شاعروں اور پیشہ ور صحافیوں کے ایڈیٹر بننے کا سلسلہ شروع ہوا۔

فیروز شاہ مہتا نے 3 مئی 1913ء کو بمبئی کرانیکل کا اجراء کیا۔ اس کے ایڈیٹر کے لئے ایک انگریز Benjoman Goy Horniman کا تقرر کیا۔ وہ ہندوستان کے عوام کے حقوق کے حامی تھے۔ انہوں نے مانچسٹر گارجیئن اور اسٹیٹ مین کلکتہ میں بھی فرائض انجام دیئے تھے۔ انہوں نے مختلف سیاسی معاملات پر حکومت کے خلاف سخت تنقید کی۔ جب بھی بمبئی میں انفلونزا کی وبا پھیلی تو Horniman نے بمبئی کے گھر گھر جا کر امدادی کارروائیوں میں حصہ لیا۔ انہوں نے انگریز حکومت کے حامی اخبار ٹائمز انڈیا پر اپنے کالموں میں تنقید کی۔ Horniman گاندھی جی کی قائم کردہ ستیہ گرہ صبا کے متحرک کارکن تھے۔ Horniman کی کوششوں سے بمبئی کرانیکل ایک سال میں شہر کا مقبول اخبار بن گیا۔ 1915ء میں Horniman کے اخبار کے بورڈ آف ڈائریکٹرز سے شدید اختلافات پیدا ہو گئے۔ Horniman اور ادارتی عملے کے ارکان اخبار سے مستعفی ہو گئے جس پر بورڈ آف ڈائریکٹرز کی شدید مذمت ہوئی جس کی بناء پر بورڈ کے تمام ڈائریکٹرز مستعفی ہو گئے اور پھر بورڈ کے نئے ڈائریکٹرز منتخب ہوئے جنہوں نے محمد علی جناح کو بورڈ کا چیئرمین منتخب کیا۔ جناح صاحب نے اپنا عہدہ سنبھالتے ہی Horniman کو بحال کر دیا۔ Horniman نے حکومت کے خلاف اپنا سخت رویہ برقرار رکھا۔ جب 1919ء میں امرتسر کے جلیان والا باغ میں انگریز فوج نے عوام کا قتل عام کیا تو انہوں نے اس واقعہ کی شدید مذمت کی۔ 1919ء میں رولٹ ایکٹ کی مخالفت کرنے پر انہیں ہندوستان بدر کر دیا گیا۔ جناح صاحب نے بمبئی کے ایمپیریل تھیٹر میں آل انڈیا ٹریڈ یونین کانگریس کے احتجاجی جلسے میں Horniman کو ہندوستان بدر کرنے کے خلاف تقریر کی یہ ان کی پہلی عوامی تقریر تھی۔ حکومت نے Horniman کو ملک بدر کرنے کے ساتھ اخبار پر پری سنسر شپ عائد کر دی تو محمد علی جناح نے احتجاجاً اخبار بند کرنے کا فیصلہ کیا۔ یوں ہندوستان میں ایک انگریز ایڈیٹر کا جرات مندانہ کردار واضح ہوا۔

مولانا غلام رسول مہر اعلیٰ پائے کے ادیب، ترجمہ نگار اور صحافی تھے۔ انہوں نے 1921ء میں روزنامہ زمیندار کی ادارت نویسی سے اپنی صحافتی زندگی کا آغاز کیا۔ یہ وہ وقت تھا کہ زمیندار کے ایڈیٹرز مولانا ظفر علی خان، مولانا اختر علی خان اور عبدالمجید سالک مختلف جیلوں میں نظر بند تھے۔ جب عبدالمجید سالک اور مولانا غلام رسول مہر روزنامہ زمیندار سے علیحدہ ہوئے تو انہوں نے

روزنامہ انقلاب کا اجراء کیا۔ اس اخبار کے اجراء کے لئے دوستوں سے رقم حاصل کی گئی اور علامہ اقبال کے گھر میں اخبار کا نام ''انقلاب'' منظور ہوا۔ علامہ اقبال نے اخبار کے پہلے صفحے کے لئے نظم لکھی۔ مہر و سالک کی کوششوں سے انقلاب جلد ہی مقبول اخبار بن گیا۔ انقلاب میں عالم اسلام کو درپیش مسائل پر خصوصی نمبر شائع کر کے ایک انقلاب نمبر بھی شائع ہوا جس میں دنیا میں آنے والے انقلابات پر خصوصی مقالے شائع ہوئے تھے۔ مولانا غلام رسول مہر کے تحریر کردہ اداریوں نے انقلاب کو صحافت کے صف اول میں شامل کر دیا۔ ان کے اداریوں کے انداز کو دوسرے اخبارات نے اپنایا۔ اسی طرح مولانا عبدالمجید سالک کے مزاحیہ کالم نے ایک نئی طرح ڈالی۔ اب دوسرے اخبارات میں بھی روز مزاحیہ کالم شائع ہونے لگے۔ مولانا غلام رسول مہر نے مسلمانوں میں سیاسی بیداری کے لئے اپنی تحریروں کو موثر طور پر استعمال کیا۔

1938ء میں سیاسی جماعتوں کے اخبارات شائع کرنے کی روایت شروع ہوئی۔ کانگریس نے اگست 1938ء میں نیشنل ہیرلڈ شائع کرنا شروع کیا۔ پنڈت جواہر لعل نہرو بورڈ آف ڈائریکٹرز کے چیئرمین منتخب ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ نیشنل ہیرلڈ کانگریس کا باقاعدہ ترجمان نہیں تھا۔ اخبار کے لئے ایک پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا تقرر ہوا۔ یوں نیشنل ہیرلڈ کو دوسری جنگ عظیم کے آغاز پر ڈیفینس رولز آف انڈیا کے تحت پابندیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ 19 اگست 1940ء کو حکومت یو۔ پی کے چیف سیکریٹری کے احکامات کے تحت نیشنل ہیرلڈ دوسری جنگ عظیم کی خبروں کو بغیر سرخیوں کے شائع کرنے پر مجبور ہوا۔ 1940ء میں مالیاتی بحران کی بناء پر اخبار کے بند ہونے کے خدشات پیدا ہو گئے تو اخبار کے ادارتی انتظامی عملے اور پرنٹنگ پریس کے کارکنوں نے انتظامیہ کو پیشکش کی کہ انہیں 3 ماہ تک اخبار کا انتظام چلانے کی اجازت دی جائے۔ انتظامیہ نے اس پیشکش کو قبول کر لیا۔ عملے نے تین ماہ تک تنخواہیں وصول نہیں کی اور ادارتی عملے کے اقدامات کے نتیجے میں اخبار بند ہونے سے بچ گیا۔ اخبار کو کئی دفعہ بندشوں اور زیر ضمانت کے نوٹسوں کو برداشت کرنا پڑا۔ پنڈت جواہر لعل نہرو نے بعض اہم موضوعات پر خود اداریے تحریر کئے جو ان کے دستخطوں کے ساتھ شائع ہوئے۔

1867ء میں الہ آباد سے ہفتہ وار صحافت سوراجیہ اردو اخبار شائع ہوا۔ اس کے پہلے ایڈیٹر شانتی نرائن بھٹنا گر تھے۔ یہ اخبار بال گنگا دھر تلک کی سرپرستی سے انقلاب پسندوں نے نکالا تھا۔

اس اخبار کی مدت اشاعت محض ڈھائی برس تھی۔ اس کے چار ایڈیٹروں کو باغیانہ اداریے یا نظمیں شائع کرنے کی پاداش میں طویل مدت کی سزائیں دی گئیں۔ دو ایڈیٹروں سدھا رام کپور اور نند گوپال کو 30-30 سال کی قید بامشقت سزا ہوئی۔ بابو رام کو 21 سال اور موتی رام کو 10 برس قید بامشقت کی سزا ہوئی۔ اخبار کے بانی ایڈیٹر شانتی نرائن بھٹناگر کو ساڑھے تین سال قید بامشقت کی سزا ہوئی۔ لالہ لجپت رائے اور بھگت سنگھ کے چچا سردار اجیت سنگھ نے بھارت ماتا سوسائٹی قائم کی جس کے رکن شانتی نرائن (نارائین) بھٹناگر تھے۔ امرت بازار پترکا کے ایڈیٹر بابو موتی لال گھوش نے اردو میں رسالہ شائع کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ اس وقت انقلاب پسند ملک اور بیرون ملک 1857ء کے انقلاب کی یاد مٹانے کی خفیہ تیاریاں کر رہے تھے۔ چوں کہ اتر پردیش انقلاب کا مضبوط قلعہ تھا اس لئے سوراجیہ الہ آباد سے شائع ہوا۔

خودی رام بوس کو مظفر نگر میں کلکٹر پر بم پھینکنے کی پاداش میں تختہ دار پر چڑھایا گیا تو شانتی نرائن بھٹناگر نے ایک جوشیلی نظم لکھی اور نتیجتاً ساڑھے 3 سال کی قید سخت کی سزا پائی۔ شانتی نرائن کے بعد سدھا رام کپور نے ادارت سنبھالی۔ انہوں نے اپنے اخبار میں ایک اشتہار شائع کیا جس میں کہا گیا تھا کہ اخبار کو ایسے ایڈیٹر کی ضرورت ہے جو محنتانہ یا معاوضے کی صورت میں عمر بھر قید اور سختیاں برداشت کرنے پر تیار ہو۔ زندگی بھر دو سوکھی روٹی اور دو گھونٹ پانی پر قناعت کرنے پر تیار ہوں۔ سدھا رام کپور کو 30 سال قید کی سزا سنائی گئی۔ سدھا رام کپور کے بعد بابو رام بری نے سوراجیہ کی ادارت سنبھالی۔ انہوں نے 1857ء کے واقعات پر شعلہ بار نظم شائع کی۔ نتیجتاً 21 سال قید بامشقت کی سزا پائی۔

20ویں صدی کی تیسری دہائی میں سیاسی صورتحال میں نئی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ 23 مارچ 1940ء کو مسلم لیگ نے قرارداد پاکستان منظور کی۔ قرارداد پاکستان کی منظوری سے سیاسی فضا تقسیم ہوگئی۔ کئی اخبارات نے قرارداد پاکستان کی حمایت کا فیصلہ کیا۔ ان اخبارات میں انقلاب، نوائے وقت، انجام، جنگ وغیرہ نمایاں تھے مگر ان اخبارات کے مالک اور ایڈیٹر مسلم لیگ کی قیادت میں شامل نہیں تھے۔ وہ صرف اپنے اخبارات کے ذریعے تحریک پاکستان کی حمایت کر رہے تھے۔ ان اخبارات میں سے نوائے وقت، اور جنگ مستقبل کے بڑے اخباری اداروں میں تبدیل ہو گئے۔ مسلم لیگ نے اپنا ترجمان اخبار ڈان اور منشور کا اجراء کیا۔

حمید نظامی نے 23 مارچ 1940ء کو پندہ روز اخبار نوائے وقت جاری کیا۔ حمید نظامی اخبار کے پبلشر اور ایڈیٹر بھی تھے۔ وہ طالب علمی کے دور میں مسلم اسٹوڈنٹس فیڈریشن کے فعال رکن تھے۔ پھر وہ مسلم لیگ کے پرزور حامی ہوگئے۔ 23 جولائی 1944ء کو نوائے وقت روزنامے میں تبدیل ہوگیا۔ حمید نظامی نے نوائے وقت کے ذریعے تحریک پاکستان کا پیغام عام کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ جلد ہی نوائے وقت اردو کے معروف اخبارات کی فہرست میں شامل ہوگیا۔ حمید نظامی نے تکنیکی اعتبار سے نوائے وقت کو جدید خطوط پر استوار کیا۔ ان کے اداریوں کی بنیادی خصوصیت یہ ہوتی تھی کہ یہ مختصر اور جامع ہوتے تھے۔ پاکستان کے قیام کے بعد نوائے وقت پہلا اخبار تھا جس کو حکومت نے انتقام کا نشانہ بنایا۔ پنجاب میں عام انتخابات کے موقع پر نوائے وقت پر پری سنسر شپ عائد کی گئی۔ میاں ممتاز دولتانہ کی حکومت نے نوائے وقت کا ڈیکلریشن منسوخ کر دیا۔ نوائے وقت کی اشاعت ہائی کورٹ کے حکم پر بحال ہوئی۔ حمید نظامی نے اخباری ایڈیٹروں کو منظم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ پاکستان نیوز پیپرز ایڈیٹرز کانفرنس کے بنیادی رکن تھے۔ حمید نظامی نے کانفرنس کے انگریزی کے قدیم اخبار سول ملٹری گزٹ کی مذمت میں مشترکہ اداریہ شائع کروانے میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے فیض احمد فیض کے ہمراہ اخبارات کی آزادی کو سلب کرنے والے سیفٹی ایکٹ کے خلاف مہم منظم کی۔ حمید نظامی کے انتقال کے بعد ان کے بھائی مجید نظامی ایڈیٹر بنے۔ ان کے دور میں نوائے وقت راولپنڈی، ملتان اور کراچی سے شائع ہونے لگا۔ ان شہروں میں ریذیڈنٹ ایڈیٹر مقرر ہوئے مگر مجید نظامی پبلشر اور ایڈیٹر کی حیثیت سے فرائض بدستور انجام دیتے رہے ہیں۔ نوائے وقت میں پبلشر ایڈیٹر کے ادارہ میں گذشتہ صدی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ نوائے وقت دائیں بازو کے نظریات کا حامل اخبار ہے۔ اس کے اداریہ اور آرٹیکلز مدلل ہوتے ہیں۔ اخبار نے ایوب خان کی فوجی آمریت، ذوالفقار علی بھٹو، بے نظیر بھٹو اور پرویز مشرف حکومت کی پالیسیوں کے خلاف بھرپور مزاحمت کی ہے۔ مگر اخبار ضیاء الحق حکومت اور نواز شریف حکومت کے مداحوں میں شامل رہا۔ مجید نظامی کا کہنا ہے کہ نوائے وقت بھارت اور فوج کا مخالف ہے۔ نوائے وقت انگریزی کا اخبار نیشن شائع کرتا ہے۔ حمید نظامی کے صاحبزادے عارف نظامی اخبار کے چیف ایڈیٹر ہیں۔ نیشن کی پالیسی نوائے وقت سے مختلف ہے مگر پبلشر ایڈیٹر کا کردار یکساں ہے۔

سول وملٹری گزٹ 1872ء میں شملہ میں شائع ہوا۔ اشاعت کے وقت یہ ہفتے میں دو دن شائع ہوتا تھا۔ پھر یہ روزنامہ ہو گیا اور لاہور سے شائع ہونے لگا۔ کچھ عرصہ یہ کراچی سے بھی شائع ہوا۔ جب دارالحکومت سردیوں میں کلکتہ منتقل ہو جاتا تھا تو کلکتہ سے شائع ہوتا تھا۔ گزٹ کی بنیادی پالیسی مرکزی حکومت کی کارروائیوں کو کور کرنا تھا اس لئے یہ دارالحکومت کی منتقلی کے ساتھ اخبار کا مرکزی دفتر بھی منتقل ہو جاتا تھا۔ سول وملٹری گزٹ نے انگریزی اخبارات کی ہیئت کی تبدیلی میں اہم کردار ادا کیا۔ پاکستان کے قیام کے بعد 1949ء میں اخبار میں کشمیر کے مسئلے کے بارے میں ایک خبر شائع ہوئی جس کو بنیاد بنا کر ملک کے دوسرے اخبارات نے مشترکہ اداریہ میں یہ مطالبہ کیا کہ سول وملٹری گزٹ پر پابندی لگا دی جائے اس اداریہ کی اشاعت کے بعد حکومت نے اخبار پر پابندی عائد کر دی۔ بعد میں یہ اخبار 60 کی دہائی میں دوبارہ شائع ہوا۔ مگر کچھ عرصے بعد بند ہو گیا۔ سول وملٹری گزٹ پر اخبارات کے ایڈیٹروں کے مطالبہ پر پابندی لگی جو اپنی نوعیت کا منفرد واقعہ ہے۔

کانگریس کی طرح مسلم لیگ نے بھی اردو اور انگریزی میں اخبارات کے اجراء کا فیصلہ کیا۔ قائداعظم نے جدید اخبارات کی طرح اردو کے اخبار منشور اور انگریزی کے اخبار ڈان کے لئے پیشہ ور ایڈیٹر کا تقرر کیا۔ منشور کا ایڈیٹر مولانا حسن ریاض کو اور ڈان کا ایڈیٹر پوتھن جوزف کو مقرر کیا گیا۔ قائداعظم ڈان کا انتظام چلانے والے بورڈ کے چیئرمین منتخب ہوئے۔ پوتھن جوزف مسلم لیگ کے حامی نہیں تھے مگر انہیں ڈان کے ادارتی معاملات میں مکمل آزادی دی گئی۔ جناح صاحب اور اخبار کے چیف ایگزیکٹو لیاقت علی خان نے پوتھن جوزف کے اختیارات میں کبھی مداخلت نہیں کی۔ پوتھن جوزف کے بعد الطاف حسین ڈان کے ایڈیٹر مقرر ہوئے اور 1966ء تک ایڈیٹر رہے۔ ڈان کے مالکان یوسف ہارون اور محمود ہارون نے قائداعظم کی روایت پر عمل کرتے ہوئے ایڈیٹر کے ادارہ کو مستحکم ہونے کا موقعہ دیا۔ ایک سینئر صحافی کا کہنا ہے کہ الطاف حسین اتنے بااختیار تھے کہ انہیں ایڈیٹر پروپرائیٹر کہا جا سکتا ہے۔ ڈان نے گذشتہ صدی میں خاطر خواہ ترقی کی۔ ڈان کی معروضی خبریں اداریہ اور آرٹیکلز کا معیار ایشیا کے انگریزی کے بڑے اخبارات کے معیار کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔ الطاف حسین کے بعد یوسف ہارون انصاری، الطاف گوہر، مظہر علی خان، احمد علی خان، سلیم عاصمی، طاہر مرزا اور عباس ناصر ایڈیٹر کے عہدے پر فائز ہوئے۔ ڈان

کے لاہور اور اسلام آباد سے ایڈیشن شائع ہونے لگے جہاں ریذیڈنٹ ایڈیٹر کا تقرر ہوا۔ تاہم ڈان میں ایڈیٹر کو مکمل آزادی رہی اور ایڈیٹر کا ادارہ مستحکم ہو گیا۔ ایڈیٹر کے خیالات کی واضح عکاسی ڈان کے صفحات سے ہوتی ہے۔ ڈان کا لبرل رویہ اس کے ایڈیٹروں کے ذہن کی واضح عکاسی کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ڈان کے ادارے کی حیثیت اختیار کرنے میں اخبار میں پیشہ ورانہ ایڈیٹر کے ادارے کا اہم کردار ہے۔ پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ اخبار کے مالکان کے ایڈیٹر کے ادارے کے احترام کی بناء پر قائم ہوا۔ بعض ناقدین کا کہنا ہے اکیسویں صدی کے آغاز پر ڈان کے چیف ایگزیکٹیو نے ایڈیٹر کے اختیارات کو محدود کر دیا ہے۔ روزنامہ ڈان کے ایڈیٹر عباس ناصر کا کہنا ہے کہ اخبار میں ایڈیٹر کا ادارہ اب بھی انتہائی مضبوط ہے اس کا اندازہ اخبار میں شائع ہونے والی خبروں، آرٹیکلز اور اداریوں کے مطالعے سے کیا جا سکتا ہے۔

بائیں بازو کے رہنما میں افتخار الدین نے پروگریسیو لیبرز لمیٹڈ کی بنیاد رکھی اور فروری 1947ء میں انگریزی کا اخبار پاکستان ٹائمز جاری رکھا۔ پاکستان ٹائمز کا پہلا ایڈیٹر دور حاضر کے عظیم شاعر فیض احمد فیض کو مقرر کیا گیا۔ ابتدائی مہینوں میں ایک انگریز ایڈیٹر کی خدمات حاصل کی گئی۔ پاکستان ٹائمز کو جدید خطوط پر استوار کیا گیا اور ایڈیٹر فیض احمد فیض کو تمام اختیارات عطا کئے گئے۔ یوں پاکستان ٹائمز میں پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ قائم ہوا۔ فیض احمد فیض نے میاں افتخار الدین کے مشورے سے اخبار کی مجموعی پالیسی تیار کی جو جمہوری آزادیوں کے تحفظ مزدوروں، کسانوں کے حقوق کی آگہی اور دنیا بھر میں سامراجی تسلط کے خلاف چلنے والی آزادی کی تحریکوں کی حمایت پر مشتمل تھی۔ اخبار میں تینوں اہم شعبوں میں ادارتی شعبہ، اشتہارات سرکولیشن کی واضح تقسیم تھی اور انتظامیہ کے کسی افسر حتیٰ کہ ادارہ کے سربراہ افتخار الدین ایڈیٹر کے معاملات میں مداخلت نہیں کرتے تھے۔ جب فیض احمد فیض کو راولپنڈی سازش کیس میں گرفتار کیا گیا تو مظہر علی خان اخبار کے ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ 1959ء تک اخبار کے ایڈیٹر رہے اور مارشل لاء کے نفاذ کے بعد جب فوج نے پی پی ایل پر قبضہ کیا تو مظہر علی خان مستعفی ہو گئے اور جیل بھیج دیئے گئے۔ پاکستان ٹائمز نے اپنے قیام کے بعد مقبولیت کی منزلیں طے کرنا شروع کر دیں اور جلد ہی اس کا شمار ایشیا کے انگریزی کے بڑے اخبارات میں ہونے لگا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ 1949ء میں فیض احمد فیض نے آل پاکستان نیوز پیپرز ایڈیٹرز کانفرنس کے سول وملٹری گزٹ کے خلاف مشترکہ اداریہ پر دستخط

کئے اور یہ اداریہ پاکستان ٹائمز اور امروز میں شائع کرنے کا فیصلہ کیا تو ادارہ کے مالک میاں افتخار الدین کی رائے تھی کہ یہ اداریہ شائع نہیں ہونا چاہئے مگر ایڈیٹر کا فیصلہ غالب رہا۔

پی پی ایل کے تحت اردو کا اخبار امروز شائع کیا گیا جس کے چیف ایڈیٹر فیض احمد فیض اور ایڈیٹر چراغ حسن حسرت تھے۔ امروز میں بھی پیشہ ورانہ ایڈیٹر کے ادارہ کی بنیاد رکھی۔ امروز نے پی پی ایل کی مجموعی پالیسی کو اجاگر کیا اور اس کا شمار پنجاب کے ممتاز اخبارات میں ہونے لگا۔ جب ایوب خان کے دور میں پاکستان ٹائمز اور امروز پر حکومت نے قبضہ کرلیا تو پی پی ایل کو نیشنل پریس ٹرسٹ میں شامل کیا گیا۔ نیشنل پریس ٹرسٹ میں پاکستان ٹائمز اور امروز کے ایڈیٹرز کی خودمختاری مجموعی طور پر برقرار رہی۔ پاکستان ٹائمز میں احمد علی خان، خواجہ آصف اے ٹی، چودھری زیڈ اے سلہری، اے بی ایس جعفری، آئی اے رحمٰن، عزیز صدیقی جیسے عظیم صحافیوں نے ایڈیٹر کی حیثیت سے فرائض انجام دیئے۔ اس طرح امروز میں احمد ندیم قاسمی، ظہیر بابر، مسعود الشعر، حمید اختر امین، شفقت تنویر مرزا جیسے نامور صحافیوں نے ایڈیٹر کے فرائض انجام دیئے۔ ذوالفقار علی بھٹو دور سے ان اخبارات کے ایڈیٹرز کے اختیارات سکڑنے شروع ہوئے۔ جنرل ضیاء الحق کی آمریت میں یہ اخبارات وزارت واطلاعات کے محض ترجمان بن کر رہے جس کی بناء پر اخبارات کی اشاعت کم ہونا شروع ہوئی اور 90 کی دہائی میں یہ اخبارات بند ہوگئے۔

روزنامہ جنگ 1939ء میں دہلی سے میر خلیل الرحمٰن اور ان کے دادا عشرت علی کے مشترکہ انتظام میں شام کے اخبار کے طور پر شائع ہوا۔ اس کے ایڈیٹر غازی انعام پردیسی تھے۔ 10 ستمبر، 1947ء کو یہ کراچی سے شائع ہونے لگا۔ اس کے ایڈیٹر سید محمد تقی تھے مگر حقیقی طور پر میر خلیل الرحمٰن ہی تمام ادارتی معاملات طے کرتے تھے۔ جنگ نے گذشتہ صدی کی آخری تین دہائیوں میں زبردست ترقی کی۔ اس کا راولپنڈی کا ایڈیشن 13 نومبر، 1959ء کو شائع ہوا پھر 1969ء میں لندن 1972ء میں کوئٹہ سے اور 1980ء میں لاہور سے شائع ہوئے۔ ان ایڈیشنوں کے بعض ادوار میں ریذیڈنٹ ایڈیٹر مقرر کئے گئے مگر میر خلیل الرحمٰن ان کے صاحبزادگان میر جاوید الرحمٰن اور میر شکیل الرحمٰن ہی ایڈیٹر کے فرائض انجام دیتے رہے۔ 1970ء میں یوسف صدیقی کو کراچی کا ایڈیٹر مقرر کیا گیا۔ ان کے بعد محمود مدنی ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ 1991ء سے محمود شام کراچی کے ایڈیٹر ہیں جنہیں اب گروپ ایڈیٹر کا عہدہ بھی دے دیا گیا ہے۔ میر خلیل الرحمٰن کے انتقال کے

بعد میر شکیل الرحمٰن اخبار کے چیف ایڈیٹر مقرر ہوئے۔کہا جاتا ہے کہ میر شکیل الرحمٰن کے دور میں جنگ میں پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ قائم ہوا۔اب ریذیڈنٹ ایڈیٹرز کو کافی خودمختاری ہے۔وہ اہم ایڈیٹوریل معاملات کے خود فیصلے کرتے ہیں۔ یوں میر شکیل الرحمٰن کے دور میں جنگ میں کارپوریٹ کلچر کا نفاذ ہوا ہے۔ جنگ کا شمار دنیا کے سب سے زیادہ اشاعت والے اخبارات میں ہوتا ہے۔ جنگ گروپ نے 1990ء میں انگریزی کا اخبار نیوز جاری کیا جو کراچی، لاہور، اسلام آباد سے بیک وقت شائع ہوتا ہے۔ ڈاکٹر ملیحہ لودھی، حسین نقی، غازی صلاح الدین نیوز کے ایڈیٹرز کے فرائض انجام دے چکے ہیں۔ جنگ اردو کا سب سے بڑا اخبار ہے مگر اخبار میں پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ میر شکیل الرحمٰن کے دور میں قائم ہوا یہی صورتحال جنگ گروپ کے دوسرے اخبارات نیوز، ڈیلی نیوز، عوام اور آواز کی ہے۔

1940ء کی دہائی میں کانگریس کے رہنما پنڈت جواہر لعل نہرو کی سرپرستی میں لکھنو سے اردو کا اخبار قومی آواز کا اجراء ہوا۔ حیات اللہ انصاری اخبار کے ایڈیٹر تھے۔اخبار کی پالیسی نیشنلسٹ کانگریس تھی۔قومی آواز نے اردو صحافت میں پہلی دفعہ خبروں کی ترتیب وتزئین کے لئے نئے اور جدید انداز کو متعارف کرایا۔ اخبار میں خبروں کو ان کی اہمیت کے اعتبار سے پیش کرنے کی روایت شروع ہوئی۔

انجام 1930ء میں دہلی سے جاری ہوا۔ 1947ء میں کراچی سے شائع ہونے لگا۔انجام کے مالک اور ایڈیٹر فاروقی تھے۔ یہ جلد ہی کراچی کا ممتاز اخبار بن گیا۔ پھر انجام پشاور سے شائع ہونے لگا۔ یہ دہلی کی اردو صحافت کا علم بردار تھا۔اس اخبار میں ادارت کے فرائض شوکت صدیقی، ابراہیم جلیس اور مولانا سردار علی صابری نے انجام دیئے۔ان صاحبان کے دور میں انجام میں ایڈیٹر کا ادارہ قائم ہوا۔

روزنامہ حریت 1960ء میں کراچی سے فخر ماتری نے شائع کیا۔فخر ماتری گجراتی کے ممتاز صحافی تھے۔ وہ اخبار کے پبلشر بھی تھے۔ یہ اخبار جلد ہی مقبول ہوگیا۔ جب ڈان گروپ نے حریت خرید لیا تو فرہاد زیدی، انور خلیل اور محمد علی خان اس کے ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ڈان کی طرح حریت میں بھی پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ قائم ہوا اور ایڈیٹر کو ادارتی معاملات میں مکمل آزادی حاصل ہوئی۔ 1972ء میں الطاف گوہر چیف ایڈیٹر مقرر ہوئے اور انور خلیل کو ایڈیٹر مقرر کیا گیا۔

1973ء میں بھٹو حکومت نے الطاف گوہر اور انور خلیل کو جیل میں نظر بند کیا مگر جب تک حریت ڈان گروپ میں رہا۔ اس کے ایڈیٹر کو مکمل آزادی حاصل رہی۔

صنعت کاروں کے معروف لاری گروپ نے 1970ء میں انگریزی کا اخبار روزنامہ سن کا اجراء کیا۔ معروف صحافی شمیم احمد اخبار کے ایڈیٹر اور سہیل لاری پبلشر تھے۔ اخبار میں ادارتی معاملات کی مکمل ذمہ داری ایڈیٹر پر ڈالی گئی۔ سن نے انگریزی صحافت میں نئے تجربات کئے۔ اس نے ہفتے میں تین دن چھوٹے صفحات پر مشتمل ایڈیشنوں کی اشاعت کی روایت قائم کی۔ یہ ایڈیشن کھیلوں، فلم اور خواتین کے امور پر شائع ہوتے تھے۔ 1976ء میں سن کا لاہور ایڈیشن شائع ہونے لگا۔ 1977ء میں جنرل ضیاء الحق کے مارشل لاء کے نفاذ کے بعد ایک توہین آمیز خبر کی اشاعت پر سن کے ریذیڈنٹ ایڈیٹر اور نیوز ایڈیٹر کو فوجی عدالت سے سزا ہوئی۔ شمیم احمد کے بعد سلطان احمد سن کے ایڈیٹر ہوئے۔ ان کے دور میں پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ قائم رہا۔ سن کو 1973ء میں ہندی میں لسانی تنازعہ کے دوران بندش کا سامنا کرنا پڑا۔ 1978ء میں یہ اخبار مالیاتی بحران کی بناء پر بند ہو گیا۔

ملک کی دائیں بازو کی سب سے بڑی جماعت اسلامی نے 50 کی دہائی میں روزنامہ تسنیم کا اجراء کیا۔ ارشاد حقانی اخبار کا ایڈیٹر تھے۔ کچھ عرصہ بعد اخبار بند ہو گیا۔ جماعت اسلامی نے 21 مئی، 1969ء کو کراچی سے روزنامہ جسارت شائع کیا۔ اس کے پہلے ایڈیٹر الطاف حسین قریشی تھے۔ 10 دسمبر 1971ء کو مولانا صلاح الدین جسارت کے ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ بھٹو حکومت میں مولانا صلاح الدین کو قید و بند کی سزا کاٹنی پڑی اور جسارت پر پابندی عائد کر دی گئی۔ سابق فوجی آمر جنرل ضیاء الحق کے دور میں جسارت دوبارہ شائع ہونے لگا اور مولانا صلاح الدین پھر ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ نومبر 1983ء میں مولانا صلاح الدین کے پالیسی امور پر جماعت اسلامی سے اختلافات پیدا ہو گئے۔ ان کے بعد محمود احمد مدنی، کشش صدیقی، مظفر اعجاز ایڈیٹر بنائے گئے۔ جسارت میں پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ موجود ہے۔ یہ ادارہ جماعتِ اسلامی کی مجموعی پالیسی کے دائرے میں آزادی سے فرائض سرانجام دیتا ہے۔

مارننگ نیوز 1942ء میں کلکتہ سے جاری ہوا۔ پاکستان بننے کے بعد 1949ء میں مشرقی بنگال کے دارالحکومت ڈھاکہ سے شائع ہونے لگا۔ 1953ء میں اس کا کراچی ایڈیشن شائع

ہونے لگا۔ 1962ء میں مارننگ نیوز کو نیشنل پریس ٹرسٹ میں شامل کیا گیا۔ اس کے ایڈیٹروں میں محسن علی، ایس آر غوری، ایس جی ایم بدرالدین اور سلطان احمد جیسے نامور صحافی شامل تھے۔ ایوب خان کی حکومت کے خلاف تحریک کے دوران 24 جنوری 1969ء کو مشتعل ہجوم نے مارننگ نیوز کی عمارت کو نذر آتش کر دیا۔ ڈھاکہ میں اخبار کی اشاعت 96 دن تک معطل رہی۔ 1971ء میں بنگلہ دیش بننے کے بعد مارننگ نیوز ڈھاکہ سے بند ہوا۔ نیشنل پریس ٹرسٹ کے قیام کے بعد مارننگ نیوز میں پیشہ ور ایڈیٹر کا ادارہ خاصا مستحکم تھا۔ اگرچہ اخبار کی مجموعی پالیسی حکومت کی حمایت پر مبنی تھی مگر متنازعہ سیاسی امور کے علاوہ دوسرے معاملات پر ایڈیٹر کو فیصلہ کرنے کی مکمل آزادی تھی۔ مگر بھٹو دور میں ایڈیٹر کی آزادی پر قدغن لگنا شروع ہوئی۔ ضیاء الحق کے آمرانہ دور میں ایڈیٹر کو وزارت اطلاعات کی ہدایات پر عمل درآمد کا پابند کیا گیا اور ان پابندیوں سے اخبار کی ساکھ متاثر ہوئی۔ اخبار کی اشاعت کم ہونے لگی اور بے نظیر بھٹو دور میں اخبار بند ہو گیا۔

عنایت اللہ نے 16 ستمبر 1963ء کو لاہور سے روزنامہ مشرق کا اجراء کیا۔ یہ اخبار یکم ستمبر 1964ء کو نیشنل پریس ٹرسٹ میں شامل کر لیا گیا۔ عنایت اللہ نے یورپ کے رنگین اخبارات کا تجربہ مشرق پر کیا۔ مشرق صفہ اول پر رنگین سرخیوں اور رنگین تصاویر کے ساتھ جلوہ گر ہوا۔ عنایت اللہ نے روزنامے کے میگزین کو ایک نیا تصور دیا۔ خواتین، بچوں، کھیلوں اور عالمی امور کے رنگین صفحات شائع ہونے لگے۔ فیچر رائٹنگ میں تحقیقی رپورٹنگ کو لازمی کیا گیا۔ اس وقت ایک اور نیا اخبار انجام پشاور اور کراچی سے شائع ہوتا تھا۔ مگر انجام شدید مالیانہ بحران کا شکار تھا۔ انجام کو مشرق میں ضم کر لیا گیا اور مشرق کراچی اور پشاور سے شائع ہونے لگا۔ عنایت اللہ کے بعد اقبال زبیری اور ضیاء اسلام انصاری مشرق اخبار کے چیف ایڈیٹر بنے۔ نیشنل پریس ٹرسٹ کے قیام کے بعد مشرق پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ قائم ہوا۔ ابتدائی دور میں ایڈیٹر کو ادارتی امور میں خاصی آزادی رہی مگر ضیاء الحق کے دور میں ایڈیٹر کی آزادی محدود ہو گئی پھر مشرق کا زوال شروع ہوا۔

1970ء میں روزنامہ آزاد لاہور سے جاری ہوا۔ امروز اور پاکستان ٹائمز سے نکالے جانے والے تین سینئر صحافی حمید اختر، عبداللہ ملک اور آئی اے رحمٰن کی مشترکہ ادارت میں یہ اخبار شائع ہوا تھا۔ حمید اختر اخبار کے ایڈیٹر تھے یہ اردو صحافت میں مشترکہ ادارت کا اپنی نوعیت کا پہلا تجربہ تھا۔ آزاد نے 1970ء کے عام انتخابات میں اپنی تیکھی سرخیوں سے مقبولیت کے لئے

ریکارڈ قائم کئے۔ آزاد نے انتخابات میں مغربی پاکستان میں پیپلز پارٹی اور مشرقی پاکستان میں عوامی لیگ اور نیشنل عوامی پارٹی کی حمایت کی مگر جب عام انتخابات کے بعد صدر یحییٰ خان نے عوامی لیگ کو اقتدار منتقل کرنے سے گریز کیا اور پیپلز پارٹی نے فوجی حکومت کی حمایت کی تو آزاد مغربی پاکستان کا واحد اخبار تھا جس نے کھل کر عوامی لیگ کے اقتدار منتقل کرنے کے حق میں مہم چلائی۔ جب فوج نے مشرقی پاکستان میں بنگالی عوام کا قتل عام کیا تو آزاد کے اداریوں میں اس قتل عام پر سخت ماتم کیا گیا۔ اس وقت فوجی عدالت نے اخبار کے ایڈیٹر عبداللہ ملک کو قید کی سزا دی۔ یہ اخبار ستمبر 1971ء میں بند ہو گیا۔ اخبار کے ایڈیٹر حمید اختر نے ایک انٹرویو میں بتایا کہ اخبار کو اس کے تینوں ایڈیٹروں نے اس بناء پر بند کر دیا کیوں کہ اخبار پاکستانی فوج کے مشرقی بنگال میں عوام کے قتل عام کی مذمت کر رہا تھا اور مستقبل میں بھارت اور پاکستان کی جنگ ہوتی ہوئی نظر آ رہی تھی (پاک بھارت جنگ دسمبر 1971ء)۔ اس صورت میں روزنامہ آزاد کے لئے پاکستان کی فوج کی حمایت کرنا ممکن نہیں تھا۔ اور یہ خوف تھا کہ یوں اخبار اور اس کے کارکن فوج اور دائیں بازو کے عناصر کے انتہا پسند غضب کا شکار ہو جاتے۔ بہر حال روزنامہ آزاد مشترکہ ادارت کا الگ اور نیا تجربہ تھا۔

پیپلز پارٹی نے 1970ء میں لاہور سے روزنامہ مساوات جاری کیا۔ اس کے پہلے ایڈیٹر حنیف رامے مقرر ہوئے۔ 1972ء میں مساوات کراچی اور فیصل آباد سے شائع ہونے لگا۔ ظہیر کاشمیری، ابراہیم، شوکت صدیقی، خالد علیگ اور ایس جی ایم بدرالدین، شفقت تنویر مرزا، حمید اختر اخبار کے ایڈیٹرز رہے۔ اخبار کا مقصد پیپلز پارٹی کی پالیسی کو عام کرنا تھا مگر ادارتی معاملات کی مکمل ذمہ داری ایڈیٹر پر عائد ہوتی تھی۔ 1971ء میں اخبار کے ایڈیٹر احمد بشیر نے پیپلز پارٹی کی پالیسی سے انحراف کرتے ہوئے اداریہ تحریر کیا۔ پیپلز پارٹی کے سربراہ کے حکم پر احمد بشیر اور اخبار کے سینئر رکن شفقت تنویر مرزا کی برطرفی کا فیصلہ ہوا مگر اخبار کے عملے کے اجتماعی استعفیٰ کی دھمکی پر احمد بشیر اور شفقت تنویر مرزا کی برطرفی کا حکم منسوخ ہوا۔ یوں ایڈیٹر کا ادارہ مستحکم ہوا۔ یہ ہی وجہ تھی کہ جب ضیاء الحق کے دور میں پیپلز پارٹی کے سربراہ اور سابق وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو کو پھانسی دی گئی اور 1973ء کا آئین معطل کر کے انتخابات ملتوی کر دیئے گئے تو مساوات کے ایڈیٹروں اور صحافیوں نے ضیاء الحق کے آمرانہ اقدامات کو اخبار کے ذریعے چیلنج کیا اور قید و بند کی صعوبتیں

برداشت کیں۔ پھر ضیاء الحق حکومت نے مساوات پر پابندی عائد کردی۔ مساوات 1988ء میں دوبارہ شائع ہوا۔

معروف صنعتکار سلطان لاکھانی نے 2000ء میں کراچی سے روزنامہ ایکسپریس کا اجراء کیا۔ سلطان لاکھانی اخبار کے پبلشر اور نیر علوی ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ اردو کا کمپیوٹر پر شائع ہونے والا یہ پہلا اخبار ہے۔ نیر علوی کے انتقال کے بعد طاہر نجمی اخبار کے ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ روزنامہ ایکسپریس لاہور، اسلام آباد، پشاور، سرگودھا، فیصل آباد اور رحیم یار خان سے شائع ہونے لگا۔ ہر ایڈیشن کے لئے ریذیڈنٹ ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ آجکل سینئر صحافی عباس اطہر گروپ ایڈیٹر ہیں اور مینجنگ ایڈیٹر عابد عبداللہ ہیں۔ ایکسپریس میں پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ ابتدا ہی سے قائم ہوا۔ تمام ادارتی معاملات کی ذمہ داری ایڈیٹر پر عائد ہوتی ہیں۔ ایڈیٹر کو انتظامیہ کی مجموعی پالیسی کے تحت ادارتی امور نمٹانے ہوتے ہیں۔ ایکسپریس نے مختصر عرصہ میں مقبولیت حاصل کرلی۔ ایکسپریس کا شمار ملک کے اہم اخبارات میں ہونے لگا ہے۔

90 کی دہائی میں اردو اور انگریزی کے [illegible] سے اخبارات کا اجراء ہوا۔ ان میں پاکستان خبریں، امت، دن، وغیرہ قابل ذکر ہیں مگر ان تمام اخبارات میں مالکان ایڈیٹر بنے۔

برصغیر کی صحافت کے جائزے سے واضح ہوتا ہے کہ صحافت کا آغاز مالک ایڈیٹر کے ادارہ سے ہوا تھا۔ پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ 19ویں صدی کے آخری حصے میں قائم ہوا مگر یہ ادارہ مستحکم نہیں ہوا۔ پاکستان کے قیام کے بعد مالک ایڈیٹر کا ادارہ پروان چڑھا اور پیشہ ورانہ ایڈیٹر کا ادارہ اخبارات میں قائم ہوا مگر مختلف وجوہات کی بناء پر یہ ادارہ مقبول نہیں ہوا۔ سینئر صحافی عابد علی سید نے ایڈیٹر کے ادارہ کے ارتقاء پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ معاشرے میں جمہوری ادارے پروان نہیں چڑھ سکے۔ تو اس کا اثر اخبارات پر پڑا اور اخبارات میں یہ ادارہ مستحکم نہیں ہوا اور جن اخبارات میں یہ ادارہ موجود ہے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ انتظامیہ کا دباؤ ایڈیٹر پر بڑھتا چلا گیا۔ جس کا نقصان یہ ہوا کہ اخبارات میں معروضی رپورٹنگ اور تحقیقی رپورٹنگ مستحکم نہیں ہوئی اور آج اخبارات کو سخت چیلنج کا سامنا ہے۔ الیکٹرونک میڈیا کے فروغ کے ساتھ ہی اخبارات کو نئے چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔ اخبارات پیشہ ورانہ ایڈیٹر کی نگرانی میں ہی مستقبل کے چیلنجوں کا مقابلہ کرسکتے ہیں۔

کتابیات

1- بانو برجیس سیدہ، فیض احمد فیض کی اردو صحافت، پاکستان اسٹڈی سینٹر کراچی، 2000ء

2- حیدر غلام، اخبار کی کہانی، ترقی اردو بیورو نئی دہلی، 1988ء

3- خان نادر علی، اردو صحافت کی تاریخ، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، 1987ء

4- خورشید عبدالسلام، صحافت پاکستان و ہند میں، مجلس ترقی ادب لاہور، 1963ء

5- رشید فریال، خلیل الضیاء، اکابر صحافت، شعبہ ابلاغ عامہ جامعہ کراچی، 2001ء

6- سید مشتاق احمد، صحافت میں قیادت کے 50 سال، جنگ پریس راولپنڈی، 1996ء

7- صدیقی محمد عتیق، ہندوستانی اخبار نویسی، انڈس پبلی کیشنز فرید چیمبر کراچی، 1980ء

8- کمال اجمل، کراچی کی کہانی، ایجوکیشنل پریس کراچی، 1995ء

9- سلیم احمد، حسرت کی سیاست، پاکستان اسٹڈی سینٹر کراچی، 2001ء

10- مسعود طاہر، اردو صحافت انیسویں صدی میں، فضلی سنز کراچی، 2002ء

11- مسعود طاہر، جرنلسٹ، شعبہ ابلاغ عامہ کراچی، 1991ء

12- احمد شفیق، مولانا غلام رسول مہر، حیات اور کارنامے، مجلس ترقی ادب لاہور، 1988ء

13- مصنف نیازی ضمیر، ترجمہ اجمل کمال، صحافت پابند سلاسل پاکستان اسٹڈیز سینٹر جامعہ کراچی، جنوری 2004ء

NATARAJAN, HISTORY OF JOURNALISM

MINISTORY OF INFORMATION AND BROADCASTING

GOVT OF INDIA NEW DEHLI JULY 2000

MATHUR ASHARANI, THE INDIAN MEDIA PREM BHATIA

MEMORIAL TRUST NEW DEHLI 2006

شیخ ابوالفضل

نعمان احمد صدیقی

دورِ وسطیٰ کے ہندوستان میں فنِ تاریخ نگاری نے اربابِ علم وفضل کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی جن اربابِ علم وفضل نے اسے دوسروں سے الگ بذاتِ خود ایک مضمون سمجھ کر پسند کیا اور اس کی تربیت کی۔ ان میں سے بعض، جیسے ضیاء الدین برنی، نظام الدین احمد، عبدالقادر بدایونی، محمد قاسم فرشتہ اور خفی خاں بڑے ممتاز مورخ تھے اور انہوں نے دورِ وسطیٰ کے فنِ تاریخ نگاری کو بہت کچھ دیا۔ وہ تاریخ نگاری کی پرانی روایتوں سے متاثر تھے، لیکن اپنی ذاتی تعلیمی تربیت اور کمالات، نیز اپنی سماجی حیثیت اور مذہب نیز سیاست کے بارے میں اپنے مخصوص نظریات کی بنا پر، انہوں نے فنِ تاریخ نگاری میں اپنی راہ خود اختیار کی۔ ان سب میں ابوالفضل، بہر حال ایک ممتاز حیثیت کا مالک ہے اور اس نے دورِ وسطیٰ کی تاریخ نگاری کی روایتوں پر اپنا ایک نقش چھوڑ دیا ہے۔

اس کو خاص طور سے ممتاز مورخ کا خطاب دینے کا اصل سبب یہ ہے کہ اس کی تحریروں پر عقلی عنصر غالب تھا، اس نے مذہبی اور تہذیبی روایتوں کی طرف نہیں، بلکہ بڑے نمایاں طور سے دلیلوں کی طرف توجہ مبذول کرائی، تاریخ کے بارے میں اس کا نقطۂ نظر زیادہ وسیع تھا، اس نے اپنے زمانے کی تاریخ کی ترجمانی اس دور کی سیاسی اور انتظامی حقیقتوں کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی۔ اس نے تاریخ نگاری کے ایک نئے طریقے کو اپنایا جس کا اطلاق اس نے اپنی تحریروں پر کیا، اور اس کی نثر کا ادبی سلوب سب سے جدا اور بڑے اعلیٰ درجہ کا تھا۔ آخری اور بحیثیت مورخ اس کا سب ...یاں کارنامہ یہ ہے کہ وہ اکبر نامہ اور آئینِ اکبری کے صفحات کے ذریعے اکبر کی عظمت کو

ایک نمایاں اور ٹھوس شکل دینے میں کامیاب ہو گیا۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ برنی اور بدایونی اپنے زمانے کی اس رُوح، جس کو وہ ظاہر کرنا چاہتے تھے، کی گرفت کرنے میں اس پر سبقت لے گئے۔ اس طرح نظام الدین احمد اور فرشتہ زیادہ کامیاب موّرخ مانے جا سکتے ہیں، کیونکہ انہوں نے اپنے موضوعات کے بارے میں غیر جانبدارانہ روّیہ اختیار کیا، اور حقائق کو زیادہ معروضی طور سے وضاحت کے ساتھ تحریر کیا۔ یہ ماننے میں بھی کسی کو جھجک نہیں ہونی چاہئے کہ خفی خاں بجا طور پر اس کی تعریف کا مستحق ہے کہ "اس نے ان حالات کو سمجھ لیا اور تحریر کر دیا جن کی بنا پر سماج میں یا انتظامی اداروں میں تبدیلی آئی، اور اس نے ان تعلقات کو بھی سمجھ لیا جو سماج اور انتظامی اداروں میں پائے جاتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ ابوالفضل میں بحیثیت موّرخ یہ خوبیاں نہ ہوں۔ لیکن اس کے علاوہ دورِ وسطیٰ کا کوئی موّرخ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ تاریخ کی بابت اس کا روّیہ عقلی اور معروضی تھا، اور اس نے حقائق جمع کر کے تنقید و تحقیق کی بنیاد پر انہیں ترتیب دینے کا نیا طریقہ اپنا لیا تھا۔ یہی باتیں ابوالفضل کی تاریخی تحریروں پر مہر تصدیق کی طرح ثبت ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس نے کثیر تعداد میں ایسے حقائق تحریر کر کے، جن کا تعلق سیاسی، سماجی، اقتصادی اور تہذیبی زندگی سے تھا، اور انتظامی ضابطوں، نیز کارروائیوں اور مختلف صوبوں کے جغرافیائی حالات پر ابواب شامل کر کے، تاریخ کا دائرہ اور زیادہ وسیع کر دیا۔ اس نے بڑی جان فشانی سے مواد جمع کیا، اور بڑی احتیاط کے ساتھ تحقیق و تفتیش کرنے کے بعد وہ حقائق اکٹھے کئے جو اہم تھے، اور پھر انہیں واضح اور باضابطہ انداز میں پیش کیا۔ اس نے ہر مآخذ کے صحیح ہونے پر شک کیا، اور اُسی وقت اُسے تسلیم کیا جب وہ تاریخی تفتیش کے ان اصولوں پر پورے اُترے جو اصول خود اس نے وضع کئے تھے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہئے کہ اس نے تاریخ کے ادراک اور اس کی ترجمانی کے لئے ایک نئی بولی تحقیق کی اس کی وسعت اور رسائی میں اضافہ کیا، اور تاریخی تحقیق کے اصول مرتب کئے۔ اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابوالفضل کی تحریروں میں ہمیں ایک فلسفۂ تاریخ ملتا ہے، یعنی تاریخ کے مزاج اور مقصد کے بارے میں ایک ٹھوس تصور ملتا ہے، تاریخ کی ترجمانی کے اصول ملتے ہیں اور تاریخی حقائق جمع کرنے اور انتخاب کرنے کا تنقیدی ساز و سامان ملتا ہے۔

بحیثیت مورّخ ابوالفضل کے جن کارناموں کا خلاصہ مندرجہ بالا سطور میں کیا گیا ہے وہ کسی بھی معیار سے مئوثر ہیں۔ بہرحال جب ہم بحیثیت مورّخ اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کر رہے ہوں تو ہمیں اس کی بعض محدودات کونظر میں رکھنا چاہئے۔اس کی محدودات کی اصل وجہ یہ تھی کہ وہ اکبر کا منہ لگا درباراور لائقِ اعتبار معتمد تھا، اس کی تاریخ سرکاری نوعیت کی تھی۔ خواہ یہ دِکھاوا ہو یا حقیقت لیکن وہ اکبر کو انسانِ کامل اور مثالی بادشاہ سمجھ کر اس کی تعظیم کرتا تھا۔ ایک ایسا درباری اور سرکاری مورّخ ہونے کے ناطے جو اکبر کے لئے جذباتِ تعظیم رکھتا ہو، ابوالفضل اس کے سوا اور کیا کرسکتا تھا کہ اس کی سرگرمیوں، پالیسیوں اور اقدامات کی حمایت اور تعریف کرے۔ اس جوش میں کہ اپنے ہیرو کو کامل اور مثالی بادشاہ ظاہر کرے وہ اکثر دلیل، اعتدال اور ضبط کے احکامات نہیں سُن پاتا۔ اسی بنا پر اس کا بیان نہ صرف جانبدارانہ ہو گیا ہے بلکہ بعض اوقات گھٹ کر قصیدہ گوئی بن گیا ہے۔

ابوالفضل شیخ مبارک کا بیٹا، 14- جنوری 1551ء کو بمقام آگرہ پیدا ہوا تھا۔ اسے غیر معمولی ذہانت عطا ہوئی تھی، اور اوائل عمری ہی میں قبل از وقت دماغی نشوونما کی علامتیں ظاہر ہو گئی تھیں۔ اس نے اپنے والد کی نگرانی میں تعلیم حاصل کی، جو اس زمانے کے نہایت باکمال علماء میں ہوتے تھے۔ شیخ مبارک کے علم و فضل، ان کی وسیع النظری نیز آزاد خیالی اور صوفیاء کے طریقہء زندگی سے لگاؤ کے باعث ان کی بڑی عزت کی جاتی تھی۔ ابوالفضل پر شیخ مبارک کی شخصیت کی چھاپ بڑی گہری اور دائمی تھی۔ ابوالفضل نے پندرہ سال کی چھوٹی عمر میں علم کی ان ساری شاخوں پر قدرت حاصل کر لی تھی جنہیں منقول کہا جاتا تھا۔ بیس سال کی عمر میں اس نے خود درس دینا شروع کر دیا تھا۔

سب اہم واقعہ جس نے ابوالفضل کے مذہبی اور سیاسی نظریے پر بڑا گہرا نقش چھوڑا وہ طویل اذیت تھی، جو اُسے اور اس کے خاندان کو طاقتور علماء کے ہاتھوں اُٹھانی پڑی۔ شیخ مبارک پر مہدوی بلکہ شیعہ ہونے کا شبہ کیا گیا۔ لیکن ابوالفضل اپنے والد کے خلاف ان الزامات کی تردید کرتا ہے۔(1) یہ اذیت تقریباً دو دہائیوں تک جاری رہی، اور اس کے خاندان کو مفروروں کی زندگی گزارنے پر مجبور کیا گیا، جن سے نہ کوئی دوستی کرتا تھا نہ پناہ دیتا تھا۔ بہرحال، 1570ء کی دہائی کے ابتدائی برسوں میں تکلیف کے دن ختم ہوئے۔ 1574ء میں اکبر نے اس خاندان کو بُلایا اور

اپنی حفاظت اور سرپرستی میں رکھا۔ خود ابوالفضل کو 1574ء میں فیضی کے بھائی کی حیثیت سے اکبر کے سامنے پیش کیا گیا، جس نے اسے عنایتِ خاص سے نوازا۔ کچھ عرصے کے بعد ابوالفضل نے ایک درباری کی حیثیت سے شہنشاہ کی ملازمت اختیار کر لی۔

ایسا لگتا ہے کہ شہنشاہ کی ملازمت اختیار کرنے کا فیصلہ کرنے سے پہلے ابوالفضل ایک شدید اور گہری ذہنی کشمکش میں گرفتار رہا۔ وہ اس بات پر غور کرتا رہا کہ درباری بننے میں کیا دانائی اور معقولیت ہے۔ اس زمانے میں صوفیوں اور دانشوروں کی روائتیں شاہی ملازمت کے سخت خلاف تھیں۔ ابوالفضل کے ذہنی میلانات اور غور وفکر نیز مراقبے کے ذریعے بنیادی سچائی کے حصول کی آرزو نے اس کے اس عزم کو مزید تقویت پہنچائی کہ ایک فلسفی اور تارک الدنیا کی طرح زندگی گزارے۔ ایک درباری کی زندگی ابوالفضل کی روحانی آرزوؤں سے تعلق رکھنے والی روایت کے یکسر خلاف تھی۔ بہر کیف، شیخ مبارک اور فیضی کے مستقل اصرار، اور ساتھ میں دُنیاوی ترقی کی توقعات اور امکانات نے اس کشمکش کو ختم کر دیا۔ ابوالفضل کو آمادہ کر لیا گیا کہ وہ ایک درباری کی غلامانہ زندگی قبول کرے۔ (2) یہ اس کی زندگی اور ترقی میں نقطۂ انقلاب ثابت ہوا۔ اس کا شاہی منصب کم رفتار سے طویل مدت میں بڑھا۔ اس نے اپنی ترقی بیس کے منصب سے شروع کی اور 1585ء میں یہ منصب بڑھ کر ایک ہزار ہو گیا۔ آخر کار اسے پانچ ہزار کا منصب حاصل ہوا، لیکن اسی سال اگست 1602ء میں وہ شہزادہ سلیم کی شہ پر قتل کر دیا گیا۔

ابوالفضل کی ترقی کی خاص بات وہ منصب نہیں جو اسے حاصل ہوا، بلکہ وہ بڑھا ہوا اثر ہے جو اس نے پالیسیاں بنانے اور انہیں نافذ کرنے کے سلسلے میں شہنشاہ پر قائم کر لیا تھا۔ ابوالفضل نے سب سے اہم رول یہ ادا کیا کہ مذہبی مباحثوں کو بڑے سلیقے سے کٹر علماء کے خلاف استعمال کیا اور ان مباحثوں سے فائدہ اُٹھایا۔ علماء نے شیخ مبارک کے خاندان کو جس اذیت میں مبتلا رکھا تھا۔ اس کا نقش شیخ اور اس کے بیٹوں پر ایسا لگا تھا جو کبھی نہ مٹ سکتا تھا۔ اسی بنا پر وہ علماء کے مخالف ہو گئے تھے۔ ابوالفضل اور فیضی نے بڑی مہارت کے ساتھ اس صورتِ حال سے فائدہ اُٹھایا، اپنی اعلیٰ دلیلوں اور وسیع علم کی مدد سے علماء کو اکبر کی نظروں سے گرا دیا۔ اور بالآخر انہیں مقام اقتدار سے گرا دیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہی وہ مدرسہ آفات تھا جہاں ابوالفضل نے وفاداری کا سبق سیکھا۔ جس کی وجہ سے اس کے سماجی اور مذہبی خیالات میں ایک گہری تبدیلی

آ گئی۔ یہی اکبر سے دوستی کی بنیاد بنی، اور اُس نے ابوالفضل کو ہندوستان کی تاریخ کے بارے میں ایک نیا تصور عطا کیا۔ مذہبی رواداری کا خیال اس کی تحریروں میں موجود ہے۔ مزید یہ کہ، اسی مدرسہء آفات نے اِسے تحریک دلائی کہ اپنی تخلیقات کے سلسلے میں غیر معمولی کاوشیں کرے، جو بعد میں اس کے لئے بڑی مفید ثابت ہوئیں، اور اپنی مخالفت کو کامیاب کرنے نیز کٹر علماء کو جڑ سے اُکھاڑ پھینکنے میں مددگار ثابت ہوئیں۔

1575ء اور 1585ء کی درمیانی دہائی اکبر کے دورِ حکومت کا نہایت ہنگامہ خیز، اور اسی کے ساتھ، نہایت تشکیلی دور تھا۔ اکبر کے سامنے ایسے سیاسی، انتظامی اور مذہبی مسائل آئے جو نہایت اہم اور نتیجہ خیز تھے۔ مذہبی مسائل اور مسلم برادری میں فرمانروا کی حیثیت پر بڑے پُر جوش مباحثے ہوئے۔ عبادت خانے کے مذہبی مباحثوں نے تنقیدی تحقیق کی قوتوں کو آزاد کر دیا۔ ابوالفضل نے دلیل اور مذہبی رواداری کی حمایت کا بیڑا اُٹھایا۔ بالآخر اس مخالفت نے جس کی قیادت ابوالفضل اور حمایت اکبر کر رہا تھا، کٹر علماء کو مکمل طور سے غیر مسلح کر دیا۔ وہ یہ ماننے پر مجبور ہو گئے کہ اکبر کی حیثیت مجتہد یا امامِ عادل کی ہے یعنی وہ مسلم برادری کا ایسا قائد ہے جس سے کوئی خطا سرزد نہیں ہو سکتی، اور وہ مسلم قانون اور مذہب کے نزاعی مسائل کی تشریح کے معاملے میں سندِ آخر ہے۔ کٹر علماء کو بااثر عہدوں اور مقامات سے محروم کر دیا گیا۔ انہیں مذہبی معاملات کے انتظام میں جو کلیدی حیثیتیں حاصل تھیں وہ انہوں نے چھوڑ دیں۔ سخت اصلاحات کی وجہ سے صدر کی قوت اور وقار گھٹ گیا، اور مدد معاش پانے والے لوگ جو کٹر علماء کے بڑے سرگرم حامی تھے، ان کا سیاسی اور اقتصادی استحکام بالکل ختم ہو گیا۔ اس طرح ابوالفضل بالآخر اپنے نظریاتی اور ذاتی مخالفین پر فتح یاب ہو گیا۔

کٹر لوگوں کے زوال میں اس نے جو رول ادا کیا اس کے محرکات میں ذاتی اسباب کے ساتھ اس کا یہ یقین بھی شامل تھا کہ کٹر لوگ متعصب ہوتے ہیں، روایت کی اندھی تقلید کرتے ہیں اور ان لوگوں پر جبر کرتے ہیں جو ان سے اختلاف کرتے ہیں۔ جن اصولوں کی اس نے حمایت کی اور علماء سے لڑا، وہ اس کی تحریروں میں مختلف موقعوں پر کبھی اتفاقاً اور کبھی خصوصاً اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ جو چیز موجودہ مباحثے کے واسطے اہم ہے وہ یہ ہے کہ مذہبی مناظروں میں اس کی شرکت نے مذہب اور سیاست کے بارے میں اس کے نظریات کی وضاحت کر دی،

اور بعد میں یہی نظریات بار بار اس کی تحریروں میں نظر آئے۔ ایک اور چیز نے اس کی تاریخی تحریروں پر اثر ڈالا، اس کی فاضلانہ تربیت و مزاج اور فلسفیانہ غور و فکر کو ترجیح دینے کی عادت تھی۔ اس نے اسے ترغیب دی کہ ان چیزوں کے مقابلے میں جو حقیر اور معمولی لگتی ہوں۔ ان چیزوں کا انتخاب کرے جو اہم اور سنجیدہ ہوں۔ چنانچہ اس کی تحریریں تعلیمات اور فلسفیانہ خیالات سے بھری ہوئی ہیں، اور اس کے فنِ تاریخ نگاری کا ایک حصہ ہیں۔ اس کے ذہنی میلان نے بھی بڑی حد تک اس کا اسلوبِ بیان بنایا اور اس کی ادبی قدر و قیمت طے کی۔ اس نے جیسا کہ اکبر نامے میں بیان کیا ہے، معدودے چند لوگوں کے لئے لکھا۔ اسے اس سے غرض نہ تھی کہ اس کے زمانے کے عقلا کی اکثریت اس کی زبان اور اسلوب نہ سمجھ سکے۔

ابوالفضل کے سیاسی اور مذہبی نظریات دو باتوں کی وجہ سے لائقِ توجہ ہیں۔ پہلی بات یہ کہ ان ہی کی بنا پر اس نے اہم تاریخی حقائق کا انتخاب کیا۔ دوسری بات یہ کہ انہوں نے مضامین کے اندازِ بیان پر اثر ڈالا۔ یہ سچ ہے کہ ابوالفضل نے ہر حقیقت کی بڑی احتیاط سے تصدیق کی، لیکن حقائق کا انتخاب اور ان کی جانچ پڑتال نیز پیش کرنے کا انداز، یہ دونوں ہی چیزیں اس نظریے کے رنگ میں رنگ گئیں جو نظریہ اس نے وقت کے سیاسی اور مذہبی مسائل کے بارے میں قائم کیا تھا۔

ابوالفضل یہ اصول مان کر چلتا ہے کہ بادشاہ بنیادی طور پر مقدس ہوتا ہے۔ یہ وہ روشنی ہوتی ہے جو خود خدا سے پھوٹتی ہے۔ بادشاہ کو اپنا مقام بغیر کسی شفاعت اور استحقاق کے خدا کے فضل و کرم سے نصیب ہوتا ہے۔ سماج کی مخالف قوتوں کو قابو میں رکھنے کے لئے یہ ادارہ ضروری بھی ہے اور پسندیدہ بھی۔ اس ادارے کی غیر موجودگی میں سماج کی وہ قوتیں جو ایک دوسرے کی مخالف ہیں خود کو برباد کرنے والی جدوجہد میں پڑ کر تباہ ہو جائیں گی۔ لیکن بادشاہت بادشاہ کے ہاتھوں میں کھلونا نہ بننا چاہئے۔ جس سے اُسے ذاتی تسکین، مادی عیش اور ہوسِ قوت و وقار ملے۔ اس کے برخلاف بادشاہ کو چاہئے کہ خود کو اپنے عوام کی فلاح و بہبود کے لئے وقف کر دے۔ (3) اُسے چاہئے کہ ایسی دُنیا میں جو مخالف قوتوں سے پُر ہے، نظم و ضبط قائم کرے۔ بادشاہ کو منصب مزاج، عقل مند اور بہادر ہونا چاہئے، اور اس میں بڑی جسمانی قوت ہونی چاہئے۔ رواداری، وسیع النظری اور قوی احساسِ عدل وہ خوبیاں ہیں جو ایک مثالی بادشاہ میں ہونا ضروری ہیں۔ ابوالفضل کے لئے یہ بات بڑی باعث اطمینان تھی کہ اسے اکبر کی ذات میں ایسا مثالی بادشاہ مل گیا۔ اس سے

زیادہ یہ کہ اکبر میں وہ خوبیاں بھی موجود تھیں جو لوگوں کی مذہبی اور دُنیاوی دونوں طرح کی حاجتیں پوری کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔

اکبر جو اتحاد، استحکام اور اچھی حکومت کی ان قوتوں کا نمونہ تھا جو قوتیں معاشی خوشحالی، امن و سلامتی، مذہبی آزادی اور سب کے رواداری کی ضامن تھیں۔ اس اکبر کی قیادت میں مغل سلطنت کی قدر و قیمت کا جو اندازہ ابوالفضل نے کیا وہ فطری طور پر اس کے بنیادی، سیاسی نظریات کا نتیجہ تھا۔ مندرجہ بالا سطور سے فطری طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لوگوں کی مذہبی، سیاسی اور معاشی ضرورتوں کے پیشِ نظر توسیع سلطنت کی پالیسی نہ صرف ضروری تھی بلکہ امن پسند بھی تھی۔ لہٰذا ابوالفضل کے وہ سیاسی نظریات جو بار بار اس کی تحریروں میں بیان کئے گئے ہیں، مغلوں کی توسیعِ سلطنت کی پالیسی کا اخلاقی نیز عقلی جواز فراہم کرتے ہیں۔

ابوالفضل کے مذہبی نظریات اس کے ہمعصروں کی طرح مغل تاریخ کے طالب علموں کے لئے بھی ایک معمہ ہیں۔ ابوالفضل کے بارے میں اس کے ہمعصروں کے خیالات کا خلاصہ معاصرالامرا کے مصنف نے پیش کیا ہے۔(4) خانِ اعظم نے ایک مادۂ تاریخ میں اسے باغی رسول کہہ کر پکارا ہے۔ ابوالفضل کے بارے میں جہانگیر کی بھی یہی رائے تھی۔ عام خیال یہ تھا کہ ابوالفضل ملحد تھا۔ اس پر الزامات تھے کہ وہ ہندو تھا، آتش پرست تھا، لادین تھا اور دہریہ تھا۔ بہرحال معاصرالامرا کے مصنف کے مطابق یہ کہنا زیادہ درست تھا کہ وہ ''صلحِ کل'' میں یقین رکھتا تھا اور آزاد مفکر تھا جو ہر مذہب کو اچھا مانتا تھا۔ المارۂ عباسی کے مصنف نے اسے نقطوی کہا ہے۔(5) عرفی کے خیال میں یہ دونوں بھائی لوگوں کو ارتداد کی راہ پر ڈالنے کے ذمہ دار تھے۔ ابوالفضل خود یہ اعتراف کرتا ہے کہ اس نے ''صلحِ کل'' کی راہ اختیار کر لی تھی۔(6) آئینِ اکبری میں ایک جگہ اس نے اپنے بارے میں موافق اور مخالف دونوں طرح کے ہمعصروں کے اخلاقی نظریات کا حوالہ دیا ہے۔ یہ حوالہ اس لائق ہے کہ ذرا تفصیل سے نقل کیا جائے۔

''حالانکہ مبارک کا بیٹا آج کل سبب آرزدگی ہے اور اسے نوعِ انسانی کے لئے خطرہ سمجھا جاتا ہے، اور اس کے بارے میں محبت اور نفرت کے جھگڑے کی آگ بھڑک اُٹھتی ہے، لیکن اللہ کے ماننے والے جو حق کے متلاشی ہیں اسے ابوالوحدت کا لقب دیتے ہیں اور رازقِ اعلیٰ کا خادمِ بے مثال سمجھتے ہیں۔ میدانِ شجاعت کے سورما اسے ابوالہمت گردانتے ہیں، اور دنیاوی معاملات

میں اس کی نفس کشی کو عجائبات میں شمار کرتے ہیں۔ دانائی اسے ابوالفطرت کہتی ہے اور اسے خانہء برتر کا نادر نمونہ خیال کرتی ہے۔ بازاری ریوڑ کی ان تحریروں میں جو جہلا کے پرشور بازاری اڈّوں کے مصداق ہیں، کچھ لوگ اس سے دُنیاداری کو منسوب کرتے ہیں اور اسے ان لوگوں میں شمار کرتے ہیں جو اس گرداب میں پھنس چکے ہیں، جبکہ کچھ اور لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ تشکک اور اتداد کا شکار ہو چکا ہے، اور یہ سب لعنت ملامت کرتے وقت ایک ہو جاتے ہیں۔

> ''میرے بارے میں سینکڑوں افواہیں اُڑائی جاتی ہیں اور اگر میں جواب میں ایک لفظ بولتا ہوں تو ساری دُنیا تکنے لگتی ہے۔ بحمد اللّٰہ زندگی کے عجیب نشیب و فراز پر نظر رکھنے کی وجہ سے میں ان لائقِ تعظیم رُجحانات سے ذرا نہیں ہٹتا، نہ ان دونوں کے حق میں دُعائے خیر سے منہ موڑتا ہوں جو الزام دیتے ہیں اور جو تعریف کرتے ہیں، اور اپنی زبان تعریف یا ملامت سے آلودہ نہیں کرتا۔'' (7)

اکبرنامہ اور آئینِ اکبری کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ عقلیت پسند اور آزاد مفکر تھا۔ وہ بالآخر دلیل کی طرف توجہ مبذول کراتا تھا۔ وہ ان کا مذاق اُڑاتا ہے جو روایتوں یا رواجوں کی طرف توجہ دلاتے تھے یا ان رایوں کی طرف توجہ دلاتے تھے جو مذہبی کتابوں میں دی گئی ہیں۔ وہ انہیں تقلیدی کا لقب دیتا یعنی پُرانی روایتوں اور نصیحتوں کو ماننے والے لوگ۔ وہ انہیں بے وقوف اور جاہل سمجھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کٹر علماء، تقلیدی تھے، کیونکہ وہ پُرانی روایتوں اور مقدس قانون نیز عملِ رسول کی طرف توجہ مبذول کراتے تھے۔ وہ یہ نہیں سمجھ پائے کہ وقت کے ساتھ مذہب اور قانون کی کتابوں میں دی ہوئی سچائی فرسودہ اور متروک ہو چکی۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ لگتا ہے کہ ابوالفضل خاصہ مذہبی آدمی رہا۔ یہ بیان کرنا مشکل ہے کہ خدا اور دوسرے مذہبی تصورات کے بارے میں اس کے قطعی نظریات کیا تھے۔ لیکن اس کی تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک خدائے واحد میں یقین رکھتا تھا۔ اور صوفیوں نیز ان کے رُوحانی جوہروں کی قدر کرتا تھا۔ مذہب ظاہری اور اس کے قانون نیز مذہب کی بنیاد پر بننے والے سماجی رواجوں کی قدر وہ بادل ناخواستہ کرتا تھا، اور ایک طرح سے ان کا مذاق اُڑاتا تھا۔ لہٰذا مسلمان عام طور پر اور کٹر لوگ خاص طور پر یہ شبہ کرتے تھے کہ وہ اسلام پر ایمان نہیں رکھتا ہے۔ بہر کیف اس کے خلاف دہریہ

ہونے کا الزام دلیلوں سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ وہ خدائے واحد میں یقین رکھتا تھا لیکن مذہب ظاہری کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا، اور مذہب کے روحانی عنصر پر زور دیتا تھا۔ مذہبی نظریات کی بنا پر کٹر لوگوں سے اس کا سیدھا ٹکراؤ لامحالہ ہو گیا۔ اس مقابلے میں بالآخر ابوالفضل جیتا۔ لیکن اس صورت سے کہ علماء اور مسلمانوں کی اکثریت اس کے خلاف ہوگئی۔ وہ اسلام، رسول، روایت اور مسلم قانون کا دشمن مشہور ہو گیا۔ اس نے محسوس کیا کہ سماج میں اس کی حیثیت ایسی نہ تھی جس پر لوگ رشک کرتے، چنانچہ وہ مجبور ہو گیا کہ آئینِ اکبری اور اکبر نامہ میں اپنے نظریاتی موقف کی تشریح وتوضیح کرے اور اسے حق بجانب ثابت کرے۔ چنانچہ اس کی کتابوں میں مذہبی آزاد خیالی پر، ''صلحِ کل'' کے اصول پر، اور روایت کے مقابلے میں دلیل کی برتری پر مباحث ملتے ہیں۔

مذہب کے بارے میں اس کی آزاد خیالی آئینِ اکبری کی ایک عبارت میں دی ہوئی ہے، جس کا عنوان ہندوستان کے لوگوں کی حالت ہے۔ اس عبارت کے خاص نکات کا مندرجہ ذیل خلاصہ کیا جاسکتا ہے:

(1) ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی تلخی اور مخالفت کا اصل منبع یہ خیال تھا کہ ہندو شرک کرتے تھے، یعنی خدا کی صفات انسانوں اور ان کے بتوں سے منسوب کرتے تھے۔ ابوالفضل پُرزور لفظوں میں کہتا ہے کہ ہندوؤں کے خلاف یہ الزام بے بنیاد تھا۔ بڑی احتیاط سے تحقیق وتفتیش کرنے پر یہ ظاہر ہوا کہ ہندو ایک خدا کے تصور کے حامی تھے۔

(2) اس کے باوجود غلط فہمی کی جڑیں بہت گہری تھیں اور اس بنا پر بڑی شدید مخالفت رہی بلکہ قتل وخون بھی ہوا۔

(3) اس غلط فہمی کے بہت سے اسباب تھے۔

ا۔ ایک دوسرے کی زبان اور طریقۂ فکر کے بارے میں قطعی لاعلمی۔

ب۔ تحقیق وتفتیش کے ذریعے اندرونی سچائی کو پہچاننے کے بارے میں اکثریت کی بے دلی۔

ج۔ مروّجہ روایتوں کے بارے میں زیادہ تر لوگوں کا عقلی طرزِ فکر اختیار کرنے کے بجائے انہیں محض تسلیم کر لینا، کیونکہ عام خیال یہ ہے کہ پُراحتیاط تحقیق کے ذریعے حاصل کیا ہوا اِدراک کفر کے مترادف ہوتا ہے۔

د۔ مختلف مذاہب کے عالموں اور داناؤں کو مل بیٹھنے کے موقعوں کی کمی، جہاں وہ ہمدردی اور

معاملہ فہمی کے ماحول میں تبادلہء خیالات کر سکیں اور نزاعی نظریات کے بارے میں ان کی خوبیوں اور برائیوں کے مطابق فیصلہ کر سکیں۔

ر۔ وہ حالات پیدا کرنے کے لئے بادشاہ اوّل نے بھی کوئی پیش رفت نہ کی جو آزادانہ تبادلہء خیالات کے واسطے لازمی تھے، جن حالات میں اہلِ علم حق کو صاف لفظوں میں بتا سکتے تھے۔

س۔ عقل اور نیک مزاجی کی کمی کے باعث لوگ خود کو کمینگی اور درندگی کی حد میں داخل ہونے سے نہ روک سکے انہوں نے دوسروں کے مذہب میں دخل دیا، انہیں قتل کیا اور انہیں بے عزت کیا۔ وہ یہ محسوس نہ کر سکے کہ مذہبی جبر خلافِ عقل اور فضول تھا۔ اگر مخالفین غلط راہ پر بھی تھے، تو ایسا لاعلمی کی بنا پر تھا، اور اس لئے وہ لحاظ اور ہمدردی کے مستحق تھے نہ کہ نفرت اور قتل وخون کے۔ (8)

جن نظریات کا خلاصہ مندرجہ بالا سطور میں کیا گیا ہے ان سے پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے کہ ابوالفضل مکمل مذہبی رواداری میں یقین رکھتا تھا اور ہندوؤں کو ایک خدا پجاری سمجھتا تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ اس وقت تک تسلیم شدہ نظریات اور روایتی عقیدوں کو ماننے کے تیار نہ تھا جب تک وہ دلیل کے تقاضے پورے نہ کر دیں۔ اندرونی سچائی دلیل کی بنا پر کی جانے والی تحقیق کے ذریعے ہی حاصل کی جا سکتی ہے۔ مذہبی اختلافات کے لئے جبر کرنا فضول اور خلافِ عقل تھا، کیونکہ وہ لوگ بھی شرک کے مجرم تھے لاعلمی کی بنا پر گناہ کے مرتکب ہوئے اور اس لئے لائق ہمدردی تھے۔ اس نے بادشاہ کے ایسے سیاسی اقدامات کی تائید کی جن کی مدد سے مختلف مذاہب کے عقلا اور فضلا کے درمیان آزادانہ تبادلہء خیالات کے واسطے ضروری حالات پیدا ہو سکیں۔ اور تاکہ وہ غلط فہمیاں دور ہوں جن کی بنا پر نفرت اور مخالفت پیدا ہوتی ہے۔

مذہب کے بارے میں ابوالفضل کے عقل اور بے تعصب نظریے نے اس کے تاریخی کاموں پر خاصہ اثر ڈالا۔

تاریخ کے بارے میں نظریات

ابوالفضل نے اکبر نامہ کی دوسری جلد میں تاریخ اور فنِ تاریخ نگاری کے بارے میں اپنے

خیالات کا قدرے تفصیل سے اظہار کیا ہے۔ اس کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مذہب اور فلسفہ طویل عرصے تک اس کی ذہنی کاوشوں کا مرکز رہے۔ تاریخ میں اس کے لئے کوئی جاذبیت نہ تھی، اور وہ اسے معمولی قدر کی نظروں سے دیکھتا تھا۔ وہ اس کے نزدیک دیو مالائی کہانیوں سے زیادہ بہتر نہ تھی۔ تاریخ کا مطالعہ لاحاصل تھا اور اس سے وقت ضائع ہوتا تھا۔ اس کے مطالعے سے حق تک پہنچنا ممکن نہ تھا۔ مزید برآں، ماضی میں جو تاریخیں لکھی گئیں تھیں ان میں بہت سے عیب تھے۔ وہ اُن خودغرض اور مطلبی لوگوں نے تصنیف کیں جنہوں نے ذاتی فائدوں کی خاطر غلط بیانات تحریر کئے اور جھوٹ کو سچ میں گڈمڈ کر دیا۔ وہ مصنفین جو ایماندار اور دیانت دار تھے، نیک نیت لیکن سادہ لوح تھے اور اُن کو دُرست معلومات نہ تھی۔ لہٰذا اُن کے بیانات احمقانہ اور مضحکہ خیز تھے۔ مزید یہ کہ، وقت کے ساتھ اصل مآخذ غائب ہوتے گئے۔ تاریخ نگاری کے لئے خصوصاً اس صورت میں جب مورّخین میں تنقیدی تحقیق کا جوہر بھی کم ہو، یہ ایک بڑی رکاوٹ تھی۔ اس پر طرّہ یہ کہ بعض مورّخین نے کچھ اپنی طرف سے بھی جوڑ دیا۔ چنانچہ وہ باتیں جو غیر معتبر اور غلط تھیں انہیں تاریخ سمجھ لیا گیا، غلط بیانات پر مشتمل تاریخوں نے قاریوں کی ایک بڑی تعداد کو گمراہ کر دیا۔ تنقیدی نظر کی کمی کے باعث ماضی کی بابت ان میں ایک ایسا روّیہ بن گیا جو گمراہ کن تھا اور جس نے لوگوں کو بڑا نقصان پہنچایا۔

تاریخی کتابوں کے بارے میں عام انداز کی یہ تنقید صریحاً تاریخِ اسلام اور ہندوستان کے مسلم فرمانرواؤں کے ضمن میں کی گئی ہے۔ اس تنقید کا یہ مفہوم ہوسکتا ہے کہ ابوالفضل اپنے سے پہلے کے ان مصنفین سے بالکل متفق نہ تھا۔ جنہوں نے مسلمانوں کی فتحِ ہندوستان کا حال لکھا اور مسلم فرمانرواؤں کی سرگرمیوں کا ذکر کیا۔ انہوں نے تاریخِ ہندوستان کو اس تصادم کی حیثیت دی جو ہندوؤں اور اسلام کے حامیوں کے درمیان ہوا۔ تاریخِ ہندوستان کی اسی تشریح کی بنا پر سابقہ مورّخین نے لوگوں کو گمراہ کیا تھا، اور ہندوستانی سماج کو بہت بڑا نقصان پہنچایا تھا۔ لگتا ہے کہ ابوالفضل کی تنقید اسلامی تاریخ اور اسلامی اداروں سے تعلق رکھنے والے ان حقائق کے خلاف بھی تھی جو اس کی نظر میں خلافِ عقل تھے۔

یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ ایک خاص زمانے میں ابوالفضل تاریخ کے بارے میں خود اپنے اپنے نظریات پر شبہ کرنے لگا تھا۔ اس نے پورے مسئلے پر اچھی طرح غور کیا اور پھر اس غور وفکر

کے نتیجے میں اس کی جانب اپنا رویہ بدل دیا۔ آہستہ آہستہ اسے یہ یقین ہونے لگا کہ انسان کے سابقہ تجربات اور کارنامے، جو تاریخ کی کتابوں میں دیئے ہوئے ہیں، واقعی روشن خیالی اور دانائی کا منبع تھے۔ وہ یہ بتاتا ہے کہ تاریخوں میں عارفوں اور فلسفیوں کا علم اور دانائی تحریر کی گئی اور اس طرح انہیں آنے والی نسلوں کے سپرد کر دیا گیا۔ لہذا تاریخ اپنی کھلی ہوئی محدودات کے باوجود لائقِ ذوق ہے۔

مزید برآں، ابوالفضل کے مطابق، تاریخ دلیل کی غذا اور قوت کا ذریعہ ہے۔ اسے معقول اور منقول کے درمیان ایک حقیقی رشتہ نظر آتا ہے۔ وہ یہ اصول مان کر چلتا ہے کہ عرفان یعنی حصولِ حق، انسان کی زندگی کا بنیادی مقصد ہے۔ یہ محض دلیل کی روشنی سے ممکن ہے۔ لیکن خود دلیل حسوں کے ذریعے روشنی حاصل کرتی ہے، خاص طور پر آنکھ اور کان کے ذریعے یعنی دیکھ کر اور سُن کر۔ اس لئے ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے حالات دیکھ اور سُن کر، جنہوں نے ماضی میں زندگی بسر کی، دلیل کو تقویت ملتی ہے۔

آخری بات یہ کہ، تاریخ کے مطالعے سے افراد کو احساسِ رنج والم پر قابو پانے میں مدد ملتی ہے۔ ابوالفضل تاریخ کا مقابلہ شفاخانے سے کرتا ہے۔ جہاں کوئی بھی شخص اپنے دُکھ کی دوا اور غم کا مداوا حاصل کر سکتا ہے۔ اس دُنیا میں جہاں روابطِ باہمی عام طور سے درد والم کا سبب بن جاتے ہیں، وہ بدنصیبوں اور دُکھ کے ماروں کو تسلی دیتی ہے۔

تاریخ کے بارے میں ابوالفضل نے جو نظریات پہلے قائم کئے تھے اور جن کا خلاصہ دیا جا چکا ہے، ان کا جائزہ لیا جائے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاریخ کے معاملے میں عقلی طرزِ فکر کو بڑی اہمیت دیتا تھا۔ اس کا ذہن اس بارے میں بھی صاف تھا کہ جو حقائق اور بیانات کسی تاریخی کتاب میں شامل کئے جائیں وہ اصل مآخذوں پر مبنی ہونے چاہئیں، اور حقائق کو نہایت احتیاط کے ساتھ تحقیق و تفتیش کرنے کے بعد ہی تحریر کرنا چاہئے۔ اگر کوئی عقلی رجحان اور تنقیدی صلاحیت کی کمی کی بنا پر حقیقت اور افسانے میں تمیز نہ کر سکے، تو اس کی کتاب ناقص ہوگی اور کسی حالت میں کہانیوں کے اس مجموعے سے زیادہ اہمیت نہ ہوگی۔ جس میں فرضی باتوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ جن تحریروں میں حقائق اور قصوں کی آمیزش کر دی گئی ہے۔ انہیں تاریخ کہنا مشکل ہے۔

دوسرے درجے پر اہم ہونے کی وجہ سے یہ بات لائق توجہ ہے کہ وہ تاریخ کو تفسیر یا فقہ

سے تعلق رکھنے والی ایک اور شاخ نہیں سمجھتا۔ درحقیقت وہ تاریخ اور فلسفے میں قریبی تعلق قائم کرنے کی جانب مائل ہے۔ اس کے نزدیک یہ دونوں نہ صرف متعلقہ مضامین ہیں، بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل اور ایک میں اضافے کرتے ہیں۔ تاریخ کی ماہیئت کے بارے میں یہ خیال برنی اور بدایونی کے خیال سے نمایاں طور پر مختلف ہے۔ مزید برآں، ابوالفضل اس نظریے کی طرف ذرا بھی اشارہ نہیں کرتا جو مسلم مورّخین عام طور پر تسلیم کرتے تھے کہ تاریخ سے محض 'ایمان والوں کو' روشنی ملتی ہے اور ان ہی کو یہ تنبیہ کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ تاریخ کے بارے میں اس کا تصور دینوی نہیں بلکہ دُنیاوی ہے۔

ابوالفضل کے مطابق تاریخ میں جشن اور تقریبات نیز جنگیں اور مہمیں درج کی جاتی ہیں۔ وہ سنجیدہ اور غیر سنجیدہ دونوں طرح کی باتیں قبول کر لیتی ہے (لیکن ابوالفضل نے غیر سنجیدہ باتوں کا ذکر نہیں کیا) اس میں رحم اور ظلم، فیاضی اور بخل، شجاعت اور بُزدلی، ہر طرح کے افعال کا ذکر کیا جاتا ہے۔ وہ لوگوں کی حالت اور حکومت کی حکمتِ عملی بیان کرتی ہے، اور اس میں داناؤں کی دانائی اور عالموں کا علم شامل ہوتا ہے ابوالفضل کے مطابق، تاریخ ان ساری تبدیلیوں کا احاطہ کر لیتی ہے جو دُنیا بھر میں کہیں واقع ہوتی ہیں۔

اکبر نامہ اور آئینِ اکبری ایک ہی کتاب کے دو جُز ہیں۔ اکبر نامہ کے پہلے حصے میں اکبر کے آباؤ اجداد کا ذکر ہے اور اس کے والد ہمایوں کا ذکر بھی شامل ہے۔ دوسرے حصے میں اکبر کے دور کے چھیالیسویں سال تک کا نہایت مکمل بیان سال وار ترتیب میں دیا ہوا ہے۔ یہ کتاب 1595ء میں لکھنا شروع کی گئی، اور پانچ مرتبہ نظرِ ثانی کرنے کے بعد 1602ء میں مکمل کر دی گئی۔ آئینِ اکبری کتاب کا تیسرا حصہ ہے۔ یہ ایک بے مثل تالیف ہے جس میں ایک عظیم سلطنت کے مختلف شعبوں کے انتظام اور جانچ پڑتال کے نظام کے بارے میں معمولی ترین تفصیلات بڑی دیانت داری اور باریک بینی کے ساتھ دی گئی ہیں۔ اور اس میں سلطنت کی حدود، وسائل، حالت، آبادی، صنعت اور دولت کی وضاحت کے لئے اتنے بہت سے حقائق پیش کئے گئے ہیں کہ اتنے حقائق سرکاری ذرائع سے ہی حاصل کئے جا سکتے تھے۔ (10) اس میں ہندوؤں کے دھرم اور فلسفے کے نظاموں کا بیان بھی شامل ہے، جو ان کی قدیم کتابوں میں بیان کیا گیا ہے اور ان کے سماج ریتوں اور رواجوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس طرح، ابوالفضل نے تاریخ کی وسعت اور رسائی میں اتنا

اضافہ کردیا۔ جتنا اس سے پہلے دورِ وسطیٰ کے کسی اور مورّخ نے نہ کیا تھا۔

ابوالفضل دورِ وسطیٰ کا پہلا مورّخ ہے۔ جس نے اصل مآخذوں کی اہمیت کو جانا اور مانا اور بڑی غور و فکر کے ساتھ ان کا مطالعہ کیا۔ کسی ایک حقیقت کی تصدیق کے لئے اس نے صرف ایک مآخذ یا صرف ایک بیان پر بھروسہ نہیں بلکہ جتنی ہو سکتی تھیں۔ وہ ساری روایتیں جمع کیں۔ انہیں تسلیم کرنے سے پہلے تنقیدی طور پر جانچا پرکھا۔ وہ کہتا ہے کہ اس نے بہت سے سوال بنا لئے تھے جنہیں وہ کسی واقعے یا حقیقت کی رواداری سے پوچھتا تھا۔ وہ بتاتا ہے کہ یہ طریقۂ کار حق کی تصدیق میں مورّخ کی بڑی مدد کرتا ہے۔(11)

اس کا مآخذی مواد ان لوگوں کے بیانات پر مبنی ہے جنہوں نے واقعات اپنی آنکھوں سے دیکھے۔ افسران کی تیار کی ہوئی رپورٹوں، عرضداشتوں، رودادوں، شاہی فرمانوں اور دوسری دستاویزوں سے بڑی احتیاط کے ساتھ استفادہ کیا گیا۔ واقعہ نویس دربار کی کارروائی روزانہ تحریر کرتے تھے، اکبر کے دور کے اُنیسویں برس سے اس نے ان تحریروں سے بڑا مواد حاصل کیا۔(12)

اسے جنگی مہموں، انتظامی اقدامات اور دوسرے واقعات کے بارے میں مختلف ذریعوں سے معلومات، تحریری بیانات اور رپورٹیں ملیں۔(13) اس نے اہم عہدیداروں، بلند مرتبہ لوگوں، صاحبِ علم معززین اور شاہی خاندان کے بوڑھے افراد سے معلومات حاصل کی۔ زبانی بیانات چونکہ متضاد تھے اس لئے اس نے ان سے درخواست کی کہ بیانات تحریر کردیں۔ چنانچہ اس نے ایسے اشخاص سے تحریری بیانات حاصل کر لئے جو اپنی سنجیدگی، اعتدال اور دیانت داری کے لئے مشہور تھے۔ اس نے ان بیانات کو بڑی احتیاط کے ساتھ جانچا اور انہیں دلیل کی کسوٹی پر کسا۔ ممتاز اشخاص نے جو متضاد بیانات دیئے تھے وہ شہنشاہ کو سنائے گئے۔ جس نے بعض مخصوص بیانات کی تصدیق کی اور بعض میں ضروری اصلاح کے مشورے دیئے۔ اسی طرح وہ بیانات بھی بادشاہ کے سامنے رکھے گئے جو خود مصنف کے ذاتی علم اور تجربے کی تردید کرتے تھے۔ تاریخی تفتیش کے اِسی عمل کے ذریعے حق کی تصدیق کی گئی اور اسے تحریر کیا گیا۔(14)

مورّخ کی حیثیت سے ابوالفضل کی کامیابی اور ناکامی کا معیار بڑی حد تک ان حالات کی مدد سے طے کیا گیا ہے جن حالات میں اس نے اپنا کام کیا۔ اس کی محدودات اور کارناموں دونوں

کی جڑیں اس کی سماجی حیثیت، اس کی تعلیمی تربیت اور کمالات، نوعمری میں اس کے تجربات اور اس کے مذہبی نیز سیاسی نظریات میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔ اس نے اپنے دور کے سیاسی اور مذہبی مسائل میں سرگرمی کے ساتھ دلچسپی لی، اور اُن مسائل کے بارے میں اس نے جو نظریہ قائم کیا تھا اس کی بنا پر اس نے اپنی عظیم کتاب کے مواد کو ایک خاص شکل میں پیش کیا۔

پہلی بات جس کی طرف پہلے توجہ دلائی جا چکی ہے، یہ ہے کہ وہ اکبر کا نہایت منظورِ نظر درباری اور دوست تھا، اور ان قوتوں کے خلاف اکبر کا حامی تھا جنھوں نے مغل سلطنت کے نئے تصور کو چنوتی دی تھی۔ وہ اکبر کا لائقِ اعتبار معتمد اور رازدار تھا۔ اسی کے ساتھ، جیسا کہ زوردار لفظوں میں اس کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے، اس کے دل میں واقعی اکبر کے کردار اور شخصیت کے بارے میں تعظیم اور تکریم کا جذبہ موجود تھا۔ یہ ہوسکتا ہے کہ یہ روّیہ جزوی طور پر ذاتی ترقی کے خیال سے بنا ہو، لیکن لائقِ توجہ اہم بات یہ ہے کہ سیاست اور مذہب کے بارے میں اس کے نظریات اکبر کے نظریات سے ملتے جلتے تھے۔ مذہبی رواداری میں اس کے یقینِ کامل کی ابتدا عمر کے ان تشکیلی برسوں ہی میں ہوگئی تھی، جب وہ اور اس کا خاندان کٹر علماء کے ہاتھوں بدترین قسم کے جبر کا شکار تھے۔ یہی یقین اکبر کے ساتھ دائمی دوستی کی بنیاد ثابت ہوا۔ مزید برآں، چند ہی لوگوں کو یہ شک ہوگا کہ اکبر دل و دماغ کی اعلیٰ ترین اور نفیس ترین خوبیوں سے مزین نہ تھا۔ کوئی تعجب نہیں کہ ابوالفضل کو اکبر کی ذات میں ایک بادشاہ، ایک فلسفی اور ایک ہیرو کی خوبیاں ایک ساتھ مل گئیں۔ اکبر کے لئے ابوالفضل کی تعظیم کے اسباب کچھ بھی رہے ہوں، حقیقت یہ ہے کہ اکبر نے حکومت کی جو پالیسیاں اور اصول بنائے ان سے اس نے اپنے آپ کو پورے طور سے وابستہ کرلیا۔ مذہب کے بارے میں بھی اس نے اکبر کے نظریات کی تائید کی۔ اگر عصری مآخذوں کا بغور مطالعہ کیا جائے تو لگتا ہے کہ اکبر کی مذہبی اور انتظامی پالیسیاں بنانے کی اصل ذمہ داری شاید ابوالفضل پر نہ تھی ہاں یہ درست ہے کہ اسی نے اخلاقی اور عقلی طور سے شہنشاہ کی حمایت کی تاکہ وہ سختی کے ساتھ ان پالیسیوں پر کاربند رہے جو تعصب سے خاصی پاک تھیں۔ اس کے سرکاری رُتبے، نیز مذہب اور سیاست پر اس کے اپنے نظریات کا تقاضہ یہی تھا کہ وہ اکبر اور اس کی سرگرمیوں کی حمایت کرے، انہیں حق بہ جانب ثابت کرے اور ان کی تعریف و توصیف کرے۔ اس مثالی بادشاہ کی سرگرمیوں اور کارناموں کو تحریر کرنا اس کے لئے عبادت کا درجہ رکھتے تھے۔ (16) اس لئے یہ بیان

کہ ہر چند تفصیلات کے لحاظ سے درست ہے، پھر بھی جانب داری کے انداز میں لکھا گیا ہے، اور اس کا مقصد اکبر کے کارناموں کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنا اور اس کی خامیوں اور ناکامیوں کو لیپ پوت کرنا ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ اپنی بے پناہ ذہانت، قوتِ استدلال، علم اور زبان پر اپنی قدرت کو بروئے کار لایا ہے۔ موضوعِ سخن کی وسعت، وہ بڑے مسائل جن کی وجہ سے اس زمانے کے لوگ بے چین تھے، اور اکبر کی غیر معمولی شخصیت، اُن سب نے اسے ایک ایسا موضوع اور ایسا مضمون فراہم کر دیا جو کسی طویل رزمیہ داستان کے لئے خوب موزوں تھا۔ ابوالفضل نے، زبان پر غیر معمولی قدرت کی مدد سے تاریخ اور رزمیہ داستان کو ایک ہی ادبی تخلیق میں یک جان کرنے کی کوشش کی۔ چند ہی لوگوں کو شبہ کہ وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب نہ ہو سکا۔ مورخ کی کامیابی اور ناکامی کو ناپنے کے واسطے یہی اس کا معیار تھا۔

اس ادبی کاوش کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمیں اکبر کے دور کا ایک نہایت مکمل اور تفصیلی بیان مل گیا ہے۔ بحیثیت مورخ ابوالفضل کا یہ ایک نہایت غیر معمولی کارنامہ ہے کہ اس نے تاریخ کی ایک ایسی کتاب لکھی ہے جو رزمیہ داستان لگتی ہے۔ وہ ایک عجیب معمارانہ عظمت کی حامل ہے، اور اس بڑی عمارت کے اوپر اکبر کی شخصیت چھتے کے پتھر کی طرح جمی ہوئی ہے۔ اکبر نامہ اور آئینِ اکبری کے صفحات میں اکبر کی عظمت کو ایک ٹھوس شکل دے دی گئی ہے۔ اس میں اکبر کی غیر معمولی اخلاقی جرأت، اس کی رُوحانی آرزوؤں، اس کی عظیم بصیرت اور گہری ذکاوت کا عکس نظر آتا ہے۔ قاری اکبر کی جسمانی قوت اور دلیری، اس کے رحم اور سخت احساسِ عدل نیز بلند اقبال کی بنا پر اس کی شان وشوکت سے مرعوب ہو کر رہ جاتا ہے۔

سلطنت کے بارے میں اکبر کا ایک نیا تصور، سخت اور موزوں انتظامی اقدامات کے ذریعے لوگوں کی حالت سُدھارنے کے واسطے اس کا بے انتہا شوق، اور مکمل مذہبی رواداری کے بارے میں اس کا اعلیٰ تصور اور اس تصور پر عمل، یہ ساری چیزیں اتنے جوش کے ساتھ ایسی زبان میں تحریر کی گئی ہیں کہ اکبر زندہ جاوید ہو گیا ہے۔ اسے ہندوستانی لوگ ان روایتی بادشاہوں میں شمار کرتے ہیں جو نہایت کریم النفس اور کامیاب تھے اور جنہوں نے خود کو رعایا کی بہبودی کے لئے وقف کر دیا تھا۔ یہ کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہے۔ چند ہی مورخین اس خوش نصیبی کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ ابوالفضل نمایاں طور پر اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوا ہے، جو اس نے اکبر پر اپنی عظیم کتاب کے دیباچے

میں تحریر کیا ہے۔

میری نظر میں یہی ابوالفضل کا سب سے بڑا کارنامہ ہے جو اس نے اکبر کے مورخ کی حیثیت سے انجام دیا۔ اتنا ہی اہم اس کا وہ طریقِ عمل ہے جو اس نے عصری تاریخ لکھنے کے لئے اختیار کیا۔ اس نے جانی اور مانی ہوئی تاریخی روایتوں میں کئی اعتبار سے جدت کی وہ اس کا قائل نہ تھا کہ ہندوستانی تاریخ میں صرف ہندوستان کے مسلم فرمانرواؤں کے کارناموں کا ذکر ہو۔ نہ اس نے اسلام کے ماضی سے تعلق قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس نے سابقہ مورخوں کے برعکس اس نظریے سے اتفاق نہ کیا کہ ہندوستانی تاریخ بنیادی طور پر ایک ایسی کشمکش کا احوال ہے جو اسلام اور ہندو دھرم کی قوتوں کے درمیان ہوئی۔ ابوالفضل کے نزدیک یہ تصادم مغل سلطنت اور ہندوستانی حکمرانوں کے درمیان ہوا۔ جن میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے۔ دراصل اس تصادم میں ایک طرف قیام، استحکام اور اچھی سرکار کی قوتیں ایک ایسے مثالی فرمانروا کے تحت بروئے کار تھیں جو دینوی اور دُنیاوی معاملات میں لوگوں کی قیادت کرنے کا اہل تھا اور دوسری طرف بری سرکار اور انتشار کی قوتیں تھیں جن کی قیادت ''زمیندار'' کر رہے تھے۔ اکبر اور ابوالفضل کے نزدیک مغل سلطنت صحیح معنوں میں ہندوستانی سلطنت تھی، کیونکہ اب اس کا تعلق محض کسی ایک نسلی گروہ، یا کئی نسلی گروہوں کے مجموعے سے نہ تھا اور نہ محض ان سے تھا جو اہلِ ایمان کہلاتے تھے۔ ہندو اور راجپوت جاگیرداروں کے مذہبی، سیاسی اور اقتصادی دعوؤں کو پوری طرح مان لیا گیا تھا۔ ان بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر ہندوستانی فرمانرواؤں کے لئے اب جائز نہ تھا کہ وہ اس شاہی ریاستی اتحاد میں شامل نہ ہوں جو ملک میں اتحاد، استحکام اور معاشی خوش حالی لائے گا۔ ابوالفضل نے راجپوتوں کے خلاف چلائی جانے والی اہم فوجی مہموں کا جس انداز سے ذکر کیا ہے اس سے وہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے جو مندرجہ بالا سطور میں بیان کیا گیا ہے۔

ہندوستانی تاریخ کے بارے میں جو نیا تصور قائم کیا گیا اس کا سب سے عمدہ اظہار ان بدلی ہوئی اصطلاحات سے ہوتا ہے جو شاہی سورماؤں کے لئے استعمال کی گئی ہیں ابوالفضل انہیں مجاہدینِ اقبال اور نمازیانِ دولت کہتا ہے۔ انہیں مجاہدینِ اسلام اور نمازیان اسلام یعنی فاتح سپاہی 'جو اسلام کی راہ میں اپنی جانیں لڑا رہے ہوں' ۔۔۔ نہیں کہا گیا۔ عصری تاریخ کو ان اصطلاحات کے ساتھ پیش کرنے کی وجہ سے دورِ وسطیٰ کے فنِ تاریخ نگاری میں ایک نیا عنصر

اُبھرا۔ یہ چیز تصورِ تاریخ کے لئے واقعی ایک نئی دین تھی۔ یہ بلاشبہ درست ہے کہ تاریخ کے بارے میں ابوالفضل کے لئے تصور سے زیادہ تر لوگوں کے ذہن کچھ عرصے تک نہیں بدلے۔ اس کے باوجود ہندوستانی تاریخ کے بارے میں اس کے نئے نظریے کی اہمیت دائمی ثابت ہوئی۔ اس نے مغل حکومت کی غیر مذہبی نوعیت کو مقبول عام کرنے میں بڑی مدد دی، اور سرکاری عہدیداروں نیز ہندو جاگیرداروں کے رویّے اور نظریے کو بھی خاص حد تک متاثر کیا۔ ہندوستانی تاریخ کے بارے میں ابوالفضل کی ترجمانی مستقبل میں پسند کی جانے لگی، اور بعد کے مغلوں کے مورّخین، خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، ملک کے سیاسی حالات کو اسی نظر سے دیکھنے لگے کہ یہ تصادم مغل سلطنت اور اُن لوگوں کے درمیان تھا جو اس سلطنت کے مخالف تھے۔

ہندوؤں کے قدیم فلسفے اور دھرم نیز ان کے سماجی رِیت رواجوں سے ابوالفضل کو جو گہری دلچسپی تھی وہ بھی کچھ کم اہم نہیں ہے۔ اس نے ہندو سماج کے ان پہلوؤں کا بڑے غور اور ہمدردی کے ساتھ مطالعہ کیا۔ اس کے یہ مطالعے اس کی تحریروں میں غیر جانبداری اور تاریخی معروضیت کی بہترین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ ہندو دھرم اور سماج کو صحیح تاریخی پسِ منظر کے ساتھ باقاعدہ طور سے سمجھنے کی کوشش البیرونی کے بعد ابوالفضل نے ہی کی۔ مزید برآں، اس نے اس زمانے کے ہندو سماج کو ہندوؤں کے خیالات کی تاریخ کے ذریعے سمجھنے کی کوشش کی۔ یہ طریق کار بالکل نیا تھا اور اس طریقہء تحقیق سے ملتا جلتا ہے جو آج کل عمرانیات میں اپنایا جاتا ہے۔

ان کارناموں کی بنا پر ابوالفضل کو ہندوستانی دورِ وسطیٰ کے بہترین مصنفوں میں ایک ممتاز مقام حاصل ہے۔ بہر حال جب مورّخ کی حیثیت سے ابوالفضل کی صحیح قدر کا اندازہ کرنا ہو، تو جائز یہ ہوگا کہ اس کی کچھ محدودات بھی نظر میں رکھی جائیں۔ یہ درست ہے کہ جہاں تک منفرد واقعات کی تفصیلات کا تعلق ہے وہ قابلِ اعتبار ہے کیونکہ ان کی اس نے بڑی احتیاط کے ساتھ تفتیش اور تصدیق کی۔ لیکن مضامین کو پیش کرنے کا اندازہ اتنا معروضی نہیں، بلکہ داخلی ہے۔ اس کے محاوروں اور اصنافِ صفت، نیز جملوں کی ساخت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر مخصوص واقعے یا صورتِ حال کا اس نے اپنے طور پر جائزہ لیا اور اندازہ لگایا کہ کسی فرد یا کسی واقعے یا کسی صورتِ حال کے بارے میں اس کا بیان اس کے اپنے فیصلے پر مبنی ہے۔ وہ ہمیشہ ان مقاصد کی تشریح کرتا ہے جن کے تحت اکبر نے کسی راجپوت فرمانروا یا کسی مسلمان بادشاہ کے خلاف فوجی اقدام کیا، اور

یہ مقاصد اس طرح بیان کئے گئے ہیں جیسے وہ جائز اور قابلِ تعریف ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ اندازِ فکر تاریخی معروضیت کی شرائط کو پورا نہیں کرتا۔

اسی طرح، گو ابوالفضل دلیل کو اپنا واحد رہنما اور اصول مانتا ہے، اور ان لوگوں کا مذاق اُڑاتا ہے جو دلیل کے مقابلے میں روایت کی راہ اختیار کرتے ہیں، لیکن وہ اس اصول کا اطلاق اکبر پر نہیں کرتا۔ اکبر غیر معمولی رُوحانی خوبیوں کا ذکر کرتے وقت، یا پیش بینی سے تعلق رکھنے والی اس کی اس خوبیوں کا حوالہ دیتے وقت جو الہام کے اور مافوق الفطرت قوتوں کے مترادف تھیں، یا ''اقبال مندی'' کی بنا پر اکبر کے کارنامے تحریر کرتے وقت، ابوالفضل کے کان دلیل کی صدا کے لئے بند ہو جاتے ہیں۔ ان کمزور لمحوں میں ابوالفضل کا ساتھ دینا واقعی تکلیف دہ ہو جاتا ہے۔ یہ لگنے لگتا ہے کہ پیغمبرِ دلیل خوش اعتقادی اور اوہام پرستی کا شکار ہو گیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایسے ثبوت بھی موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بعض ایسے حقائق اور واقعات کی لیپا پوتی کرتا ہے جو اکبر کی لیاقت اور اس کی دانائی پر داغ لگا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اکبر نامہ اس منصوبے کی سخت ناکامی کے بارے میں چپ ہے جس کے تحت زمین جاگیریں خالصہ میں بدل دی گئیں اور کروریوں کا انتظام حکومت کے سپرد کر دیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قابلِ زراعت زمینوں کے علاقے تباہ ہو گئے اور ان کے ساتھ کسان بھی تباہ ہو گئے، اور آخر کار اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کروریوں کی کوشش کے بارے میں چند جملے بھی نہیں لکھتا ہے نہ وہ یہ لکھتا ہے کہ شہنشاہ کے دور کے چوبیسویں برس سے زمین جاگیریں پھر سے دی جانے لگیں کیونکہ یہ تجربہ ناکام ہو گیا تھا۔ بہر حال یہ حقائق بدایونی نے تحریر کئے ہیں اور نظام الدین احمد نے ان میں سے خاص خاص باتوں کی تصدیق کی ہے۔ ٹوڈرمل اور شاہ فتح اللہ شیرازی کی رپورٹ سے جو اندرونی ثبوت ملتا ہے، اور جو رپورٹ اکبر نامہ میں جوں کے توں شامل کر دی گئی ہے، وہ اندرونی ثبوت بدایونی اور نظام الدین کے بیانات کی بالواسطہ تصدیق و توثیق کرتا ہے۔

اسی طرح وہ اصلاحات جو دیوان صدر میں کی گئیں اور لمبی مدت تک نافذ رہیں، ان کا اکبر نامہ میں شاہی فرمان کے اس خلاصے کے سوا کوئی اور ذکر نہیں ہے جو فرمان مدد معاش والی زمینوں کو جاگیر اور خالصہ کی زمینوں سے جدا کرنے کے لئے جاری کیا گیا تھا۔ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ ابوالفضل نے کیا سوچ کر آئینِ اکبری میں ان اصلاحات کا ایک مختصر بیان شامل کر دیا۔ اس بیان میں بھی

اس نے بڑے عام انداز سے ان بدعنوانیوں کا ذکر کیا ہے جو دیوانِ صدر میں پائی جاتی تھیں، اور ان بڑے بڑے مسائل کا ذکر نہیں کیا ہے جن کی وجہ سے یہ سخت اصلاحات کی گئیں، جن کا مقصد یہ تھا کہ صدر کی طاقت کم کردی جائے۔ اس بارے میں کہ ان اقدامات سے مسلمانوں کے ایک حصے کے اقتصادی اور سماجی حالات پر بُرے اثرات پڑے ابوالفضل جان بوجھ کر چپ رہا ہے۔ ان اقدامات کی وجہ سے مدد معاش والے طبقے کی اقتصادی حالت پر جو بُرے اثرات پڑے، اور جو سخت ردِعمل ظاہر ہوا، اس کا ذکر بدایونی نے اس طبقے کے ترجمان کی حیثیت سے بڑے مدلل اور جامع انداز میں کیا ہے۔

مزید یہ کہ، عبادت خانے میں ہونے والے مذہبی مباحثے علماء سے اکبر کے تنفر کی ابتدا، ان سے قطع تعلق اور پھر اکبر کے مجتہد یا امامِ عادل ہونے کا اعلان، ان سارے بیانات کو دُرست اور مکمل سمجھنا مشکل ہے۔ ان سارے مذہبی مباحثوں میں ابوالفضل خود ایک جانب سے شریک رہا، اور دلیلوں کی اس جنگ میں علماء کو بدنام کرنے اور انہیں لاجواب کرنے اور بالآخران کی قوت اور اثر زائل کرنے میں اسی نے خاص کردار ادا کیا۔ اس لئے اس نے شاید مذہبی تنازعوں کی بابت جو بیان دیا ہے وہ یقیناً غیر جانبدارانہ اور معروضی نہیں مانا جاسکتا۔ مزید برآں اس موضوع سے تعلق رکھنے والی عبارتیں علماء کے تئیں حقارت اور تضحیک سے پُر ہیں۔ حالانکہ یہ ساری باتیں بڑی پُر تصنع اور پُر وقار زبان میں کہی گئی ہیں۔ اس کے باوجود، علماء اور ان کے اصول نیز قدروں کے بارے میں گہری نفرت کا اظہار بڑے زور شور سے خطیبانہ انداز میں کیا گیا ہے۔ گو یہ دُرست ہے کہ ابوالفضل اشخاص اور افراد پر ذاتی حملے کرنے سے احتیاطاً پرہیز کرتا ہے، لیکن طبقہء علماء کے خلاف اپنی پُرانی رنجش کا بدلہ وہ اپنے زورِ قلم کی مدد سے خوب لیتا ہے۔ یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ اس نئے سیاسی مقابلے میں وہ اصول، جو علماء کو عزیز تھے، اپنی قوت کھو چکے تھے اور جائز نہ رہ گئے تھے، بلکہ ان کے بعض عقائد روشن خیالی اور دلیل کے عین منافی بھی لگتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا تھا، تو ابوالفضل ہی کی زبان میں، وہ لاعلمی کا شکار تھے اور اس لئے صفحاتِ تاریخ میں جبر اور دائمی تضحیک کے مستحق نہیں بلکہ لحاظ اور ہمدردی کے مستحق تھے۔ ایسی عبارتوں میں ابوالفضل رواداری اور وسیع النظری کے ان ہی اصولوں کی اعلانیہ خلاف ورزی کرتا ہے جن اصولوں کو وہ کسی اور نیز مختلف سیاق میں بڑی کاوش سے منواتا ہے اور مشتہری کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علماء کے درمیان یہ تصادم جتنا

نظریاتی تھا اتنا ہی حصولِ طاقت کے لئے بھی تھا، جس میں ایک طرف وہ علماء تھے جو صاحبِ قوت و اثر تھے اور دوسری طرف وہ سابقہ گداگر تھے جو دُنیا ترک کر کے عُسرت کی حالت میں گوشہ نشینی کی زندگی گزار رہے تھے۔ جب آخرالذکر نے طاقت پکڑی تو انہوں نے اوّل الذکر علماء کے خلاف قلم اور تلوار کو اسی بے دردی سے استعمال کیا جس بے دردی سے کبھی اوّل الذکر، آخرالذکر کے خلاف استعمال کرتے تھے۔ انہوں نے فیصلہ کر دیا تھا کہ علماء کی طاقت مکمل طور سے ختم کر دیں اور تاریخ میں ان کو جاہل، خودغرض، تنگ ظرف اور مطلبی کے ناموں سے پُکارا جائے۔

بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابوالفضل نے بحیثیت مورّخ اپنے منصب سے انصاف نہیں کیا۔ شیر شاہ کا بیان اس نکتے کی حمایت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس کے کارناموں کو چھوٹا کر کے دکھایا گیا ہے اور اس کی کامیابی کو دَغا، فریب، اور جھوٹ سے منسوب کیا گیا ہے۔ شیر شاہ کے بارے میں اس رائے سے کوئی جدید مورّخ متفق نہ ہوگا۔ اس کی بعض اصلاحات کا ذکر کیا گیا ہے، لیکن ان کی اہمیت کم کرنے کے خیال سے، ابوالفضل فوراً ہی یہ کہہ دیتا ہے کہ یہ اصلاحات علاء الدین خلجی یا بنگال کے فرمانرواؤں کی نقل میں کی گئی تھیں۔

ابوالفضل اکبر اور اس کی سرگرمیوں میں اتنا محو رہتا ہے کہ بہت سے ایسے حقائق لکھنا بھول جاتا ہے جن کی مدد سے سکّے کا دوسرا رُخ بھی سامنے آتا ہے اور اس کے بیان کا دُرست پس منظر ہم تک پہنچ سکتا تھا۔ ہمیں اس کا تقریباً کوئی علم نہیں کہ افغانوں یا راجپوتوں نے اپنی کہانی کس انداز سے پیش کی، ان لوگوں نے کیا موقف اختیار کیا اور اس سہ رُخی تصادم کی کیا نوعیت تھی جس میں گو اکبر فتح یاب ضرور ہوا، لیکن اسے لازمی فوجی اقدامات کے ساتھ بڑی سخت سفارتی کوشش بھی کرنا پڑیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اکبر نامہ میں پیش کیا جانے والا سیاسی بیان اس شدید جدوجہد کو رنگین اور جاندار بنانے میں ناکام رہا ہے جو ہندوستان کی سلطنت حاصل کرنے کے لئے کی گئی۔ وہ اپنے بیان سے ہمیں یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ اکبر کے بلند اقبال اور اس کی عظیم الشان فوجی طاقت نے ان مخالف فوجوں کو روند ڈالا جنہوں نے تقریباً کوئی مزاحمت نہیں کی، اور مغل فوجوں کی کامیاب فوجی نقل و حرکت میں محض پس منظر کا کردار ادا کیا۔ ایسا تاثر جو اکبر نامہ کے بیان سے مستقل بنتا رہتا ہے، اسی سیاسی صورتِ حال کی حقیقتوں کو سمجھنے میں مدد نہیں دیتا جن کا سامنا اکبر کو کرنا پڑا، کیونکہ دراصل وہ اپنی دُور اندیشی، سفارت کاری کی مہارت اور فوجی مہموں کو کامیابی کے

ساتھ چلانے کی صلاحیت ہی کی بنا پر کامیاب ہوا، نہ کہ محض اپنے بلند اقبال کی وجہ سے، جو ابوالفضل کا خیال ہے اور جیسے وہ ہمیں باور کرانا چاہتا ہے۔

یہ بات بھی اہم ہونے کی وجہ سے قابلِ توجہ ہے کہ ابوالفضل ان سیاسی اور سماجی قوتوں کا ذکر پوری دیانت داری سے نہیں کرتا جو علاقائی وفاداریوں، علاقائی حب الوطنی اور خودمختاری نیز نسلی جھگڑوں کی نمائندگی کرتی تھیں اور جن قوتوں نے اکبر کے اس دعوے کو چیلنج کیا تھا کہ وہ ہندوستان کا جائز شہنشاہ ہے۔ لہٰذا اس کی تحریروں میں اس دور کے مختلف اقسام کے تصادموں کی گہرائی پھیلاؤ اور شدت کی جھلک نظر نہیں آتی۔

مزید برآں، شہنشاہوں، امیروں، عالموں اور عارفوں کی سرگرمیوں میں غرق رہنے کی وجہ سے، زندگی کے بارے میں اس کا نظریہ قدرے محدود ہو گیا تھا۔ اس نے شاید ہی کبھی ایسے واقعات یا حقائق کی طرف توجہ دی ہو جو ابوالفضل کے اندر چھپے ہوئے عقلی انسان کو غیر اہم اور حقیر معلوم ہوئے ہوں۔ وہ اگر یہ حقائق تحریر کرتا تو عام آدمیوں کی زندگی کے بارے میں غیر معمولی بصیرت حاصل ہوتی اور وقت کی رُوح کو مقید کرنے میں مدد ملتی۔ عقلی میلان اور عالمانہ تربیت نے اسے زندگی کی ہر غیر سنجیدہ، معمولی اور ادنیٰ بات سے لاتعلق اور متنفر کر دیا۔ لہٰذا وہ عام طور سے محض ان حقائق میں دلچسپی لینے لگا جو کسی بادشاہ، کسی امیر اور فلسفیانہ انداز میں غور و فکر کرنے والے کسی صاحب کمال عالم کے نقطۂ نظر سے سنجیدہ اور نتیجہ خیز لگتے تھے اور جب ان حقائق کا انتخاب کر لیا تو پھر اتنی ہی سنجیدہ، پرشوکت، مختصر اور جامع زبان میں انہیں پیش کیا اور وہ انداز اختیار کیا جو ایک ایسے فلسفی کو زیب دیتا ہے جس نے طے کر لیا ہو کہ زندگی کی اعلیٰ اور عمیق حقیقتوں کو ہی تحریر کرے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس دور کی پوری زندگی، جس میں سنجیدہ اور غیر سنجیدہ، اعلیٰ اور ادنیٰ، تلخ اور پُرمذاق، سادہ اور رنگین، ہر طرح کی چیزیں ہوں، اکبر نامہ اور آئینِ اکبری کے صفحات میں متحرک نظر نہیں آتی۔ یہ دُرست ہے کہ آئینِ اکبری میں ایسے اعداد و شمار کی بھرمار ہے جو اقتصادی صورتِ حال سے تعلق رکھتے تھے، لیکن یہ تفصیلات ریلوے کے نظام الاوقات یا کسی محکمے کی رپورٹ جیسی لگتی ہیں، اور ہر اس بات سے مبرّا ہیں جن سے ہمیں لوگوں کے اصل حالات کے بارے میں کچھ علم ہو سکے اور ان کی زندگی کے معنی، مقصد اور موضوعات کے بارے میں بصیرت حاصل ہو سکے۔ ابوالفضل افراد اور جماعتوں کی انسانی ضرورتوں کو نظر میں رکھ کر اُجرتوں، قیمتوں اور سلطنت کے

مالی مطالبوں کے بارے میں کبھی کچھ نہیں کہتا۔ آئینِ اکبری ہمیں بعض ایسے اعداد و شمار فراہم کر دیتی ہے جن کا تعلق مشکل ہی سے لوگوں کے حالاتِ زندگی سے قائم کیا جا سکتا ہے۔ اِسی طرح، وہ اس کو ایک دانشور کی سطح سے گرا ہوا کام سمجھتا ہے کہ عام آدمیوں اور عورتوں کے عادات و خصائل، ریت رواج، عقیدوں، سماجی فعلوں اور توہمات کے بارے میں تحریر کرے۔ وہ حد جو اس کی شخصیت، مزاج اور عقلی میلان نے قائم کر دی تھی، اُسی حد کی وجہ سے اس کا فسانہ دورانِ یک طرفہ اور نامکمل رہ گیا۔ اکبرنامہ اکبر اور ابوالفضل کے دور اور سماج کی کہانی سے زیادہ اکبر کی کہانی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ابوالفضل اپنے دور کی رُوح کو مقید کرنے میں اور اپنی کتاب میں اس دور کے سماج کو ایک مسلم اتحاد کی کہانی کے طور پر پیش کرنے میں ناکام ہو گیا ہے۔

حوالہ جات

1. Abul Fazal, *Ain-e-Akbari*, (Lucknow 1893), Vol. III, pp. 207-216.
2. Abul Fazal, Akbar-nama, (Bib Ind.), Vol. II, pp. 387-382, *Ain-i-Akbari*, Vol. III, p. 217.
3. Ibid., Vol. I, pp. 2-3; Ibid., Vol. I, pp. 201-202.
4. Naasir-ul-Umara, Beveridge, Vol. I, pp. 117-128.

5- نقطوی:
یہ سمجھتے تھے کہ دُنیا کبھی فنا نہ ہوگی۔ یہ آخرت اور حشر کے دن سے اور جزا و سزا سے منکر تھے، اور کہتے تھے کہ جنت اور دوزخ دُنیا ہی میں راحت اور تکلیف کی شکل میں مل جاتی ہیں۔

6- آئینِ اکبری، جلد سوئم، صفحہ 218۔

7- ایضاً، صفحات 4-2، اکبرنامہ، جلد سوئم، صفحات 660-659۔

8- ایضاً، صفحات 524-523۔

9- ایضاً،جلد دوئم،صفحات376-392۔

10. *Aini-i-Akbari* Jarrett, Introduction.

11- اکبرنامہ،جلددوئم،صفحات367-392۔

12- ایضاً،جلداوّل،صفحات9-10۔

13- آئینِ اکبری،جلدسوئم،صفحات199-200،اکبرنامہ،جلداوّل،صفحات9-10۔

14- آئینِ اکبری،جلدسوئم،صفحات199-200۔

15- اکبرنامہ،تعارف۔

❁❁❁❁❁

اٹھارہویں صدی کے دوران ہندوستان میں فارسی فنِ تاریخ نگاری

ظہیرالدین ملک

اٹھارہویں صدی کے دوران تاریخی مضامین عام علمی تربیت کا ایک لازمی جُز تھے۔ گو تاریخ کو اعلیٰ تعلیم کے نظام میں باقاعدہ شامل نہیں کیا گیا تھا، لیکن فطرتِ انسانی سے تعلق رکھنے والے مضامین پر اس کا بڑا اثر تھا۔ کیونکہ اس کا مطالعہ ذہن کے لئے بڑا محرک ثابت ہوتا تھا۔(1) چنانچہ اس دور میں مورّخین نے بہت کچھ لکھا۔ باقاعدہ سیاسی تاریخوں کے علاوہ بہت سے انتظامی رسالے نیز کاروبار اور تجارت پر کتابیں تالیف کی گئیں۔(2) دستاویزوں میں دلچسپی کے باعث بہت سے مکتوبات اور تاریخی اہمیت کے دیگر مجموعے تالیف کئے گئے۔(3) یہاں تک کہ مورّخین نے صنفِ نظم کو بھی نہ چھوڑا اور منظوم تاریخیں بڑی تعداد میں لکھی گئیں۔(4) اس ادب کے علاوہ امیروں اور صوفیوں کی سوانحیں اس دور کی عظیم الشان اور فاضلانہ دین ہیں۔(5) اہم ترین چیز، جس کی وجہ سے اٹھارہویں صدی خاص طور سے باعثِ دلچسپی بن گئی، وہ عظیم مذہبی ادب ہے جس میں قرآن، حدیث، فقہ اور تصوّف پر نامی گرامی کتابیں شامل ہیں۔(6) سماجی زندگی کے مختلف پہلو اور تہذیب کے مختلف رُخ سمجھنے کے لئے شاعروں کے دیوانوں اور تذکروں سے بڑی مفید معلومات ملتی ہے۔ لہٰذا اس دور کی تحریریں تنوع اور پھیلاؤ کے اعتبار سے بڑی پُر اثر ہیں۔ ہندوستانی تاریخ کے شاید کسی اور دور میں مذہبی، سیاسی اور سماجی پہلوؤں پر اتنا زیادہ ادب تیار نہیں ہوا جتنا اٹھارہویں صدی میں ہوا۔(7)

زیرِ نظر دور میں مورّخین کا خاص موضوع سیاست تھا، اور غیر مذہبی انداز کے مضامین کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی۔ وہ اپنی کتابوں میں فوجی مہموں، میدانِ جنگ کے کارناموں اور شاہی دربار کی رنگارنگ سرگرمیوں پر خاصہ وقت صرف کرتے تھے۔ انتظامی کام، افعالِ جودوکرم نیز فن اورادب کی سرپرستی کی تفصیلات بھی ان کے لئے جاذب توجہ تھے۔

خفی خاں نے سرتاپا ایک سیاسی تاریخ لکھی، اور معلومات فراہم کرنے کے لئے وہ دربارِ شاہی کے چکّر کاٹتا رہا۔ اس کی کتاب واقعات کی ایک نمایاں تخلیقِ نو ہے، جو اسلوبِ بیان کے اعتبار سے واضح اور تاریخ وار ترتیب کے لحاظ سے بڑی منظّم ہے۔ اسے واقعات کا بڑا علم ہے، اور اس کے پاس موضوعات بھی بہت ہیں۔ مغل تاریخ کے تسلسل کی بابت اس کا ایک تصور ہے اس کے علم وفضل کے علاوہ، اس کی ترتیبِ الفاظ اور اظہارِ بیان میں غیر معمولی حسن ہے۔ واقعات کو ایک وسیع سیاق سے وابستہ کرنے اور ماضی سے اسی انداز اور اسی قسم کی مثالیں دینے کا اسے ملکہ ہے۔ شاید وہی اکیلا مصنف ہے جو مختلف زبانوں میں کی جانے والی ان اصلاحات کا ایک جامع اور مربوط بیان دیتا ہے، جو اصلاحات منصب داری نظام کو ازسرِ نو منظّم کرنے کے لئے کی گئی تھیں، جو نظام اپنے ہی وسیع ڈھانچے کے بوجھ تلے دب کر ٹوٹ رہا تھا۔ (8) مرکزی انتظامیہ، مرہٹوں کے معاملات اور جاگیرداروں کی حالت پر اس کی تحریریں بے مثل ہیں۔ ان میں نہ صرف نئی معلومات شامل ہے، بلکہ اُن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان معاملات پر مصنف کی کتنی گہری نظر تھی۔

بہادر شاہ کے دور میں مغل انتظامیہ کے اندر زوال کا جو عمل شروع ہوگیا تھا اس کا تجزیہ کرتے ہوئے خفی خاں لکھتا ہے کہ ''ہندوستان میں تیموری حکومت کے قیام کے بعد سے ایک خطاب دو اشخاص کو نہیں دیا گیا، ہاں ایک دو صروف کے ردّ و بدل کی اجازت تھی۔ صفدر خاں بابی، جو اورنگ آباد میں تعینات تھا، اورنگ زیب کے زمانے سے ایک موروثی خطاب کا مالک تھا۔ لیکن بہادر شاہ نے یہی خطاب اپنے ایک پُرانے ملازم کو عطا کر دیا۔ صفدر خاں نے اس خطاب کو برقرار رکھے جانے کی عرضداشت پیش کی جو اس سے بنا کسی نافرمانی کے چھن گیا تھا۔ شہنشاہ نے اس کی درخواست پر عطا کیا، عطا کیا، عطا کیا، لکھ دیا۔ حالانکہ وہی خطاب پہلے ہی ایک دوسرے شخص کو عطا کیا جاچکا تھا۔ اسی دن سے یہ بُرا رواج بن گیا کہ ایک ہی خطاب دو یا

تین اشخاص کو دے دیا جاتا ہے۔ اسی طرح، منصب، ہاتھی، جیفا؟ اور سرپیچ کی بخشش پانے والے کے رُتبے اور وقار کے مطابق نہیں کی جاتی۔ (9)

افسرانِ خزانہ یہ دیکھ کر پریشان ہوئے کہ انتظامِ مال تیزی سے انحطاط پذیر ہے اور انہوں نے ایسی اصلاحات کی ضرورت محسوس کی جن کے ذریعے منصب داری نظام کو معیاری اور اثر آفریں بنایا جا سکے۔ انہیں توقع تھی کہ اصلاح کے بعد یہ نظام اس صورتِ حال پر قابو پا لے گا۔ جس میں خرچہ آمدنی سے بڑھ گیا تھا، اور شہنشاہ بے سوچے سمجھے جاگیریں عطا کر رہا تھا۔ حالانکہ اس مقصد کے لئے زمینیں کم تھیں۔ اخلاص خاں، اراض مکرر، جو اپنی دیانت داری اور محنت کی وجہ سے مشہور تھا، اس نے منعم خاں وزیر کی توجہ اس مالی بحران کی طرف مبذول کرائی جو ان مسائل کے باعث پیدا ہوا تھا۔ (10) اس نے مشورہ دیا کہ منظوری سے پہلے تقرری یا ترقی کے لئے دی جانے والی درخواست کی جانچ پڑتال پہلے وزیر خود کرے۔

یہ یقینی تھا کہ اس انداز کی اصلاح کی مخالفت دربار کے وہ لوگ کریں گے جن کے حقوق اور اختیارات پر چوٹ پڑتی ہوگی۔ منعم خاں نے اس ڈر سے کہ عہدوں کے متلاشی لوگوں میں اس کی مقبولیت کم ہو جائے گی، یہ ناخوشگوار فرض ادا کرنا منظور نہ کیا اور اخلاص خاں سے کہا کہ اصلاح کا کام خود کرے۔ اخلاص خاں کو جب اپنے سے اعلیٰ عہدیدار کی مدد اور اشتراک نہ ملا تو اسے لگا کہ یہ کام اس کے قابو سے باہر ہے۔ اس نے خود بھی ان اشخاص کے جذبات کو روندنے سے انکار کر دیا جو حکومت میں مرتبے حاصل کرنے کے خواہشمند تھے۔

آخر میں ہر منصب دار کی ابتدا، منصب اور وقار کی تفتیش کا کام مستعد خاں کے سپرد کیا گیا، جو معاصرِ عالمگیری کا مصنف تھا۔ اس سے پہلے کہ ارض مکرر اور وزیر منصب داروں کی درخواستیں آخری منظوری کے لئے شہنشاہ کو بھیجیں مستعد خاں کو یہ ساری درخواستیں جانچنا اور تصدیق کرنا ہوتی تھیں۔ لیکن اس کی ساری محنت رائیگاں گئی۔ اصلاح کا یہ منصوبہ نہ صرف ان لوگوں کی مخالفت کی وجہ سے ناکام ہوا جو دولت کے متلاشی تھے بلکہ بہادر شاہ کی بے تکلفی کی وجہ سے بھی ہوا۔ امیدواروں کی جو درخواستیں مستعد خاں کے سامنے پیش ہونے سے پہلے شہنشاہ کی دو بیگمات، مہر پرور اور امتہ الجیب شہنشاہ کے سامنے پیش کر دیتی تھیں وہ ان پر دستخط کر دیتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہنشاہ کے دستخطوں کی اہمیت ختم ہو گئی۔ عالی جاہ اپنے افسروں سے کہتے کہ

ان کے پاس سوائے اس کے دوسرا راستہ نہیں رہ گیا کہ ہر امیدوار کے لئے جاگیر عطا کرنے کا فرمان جاری کر دیں۔ اس کے افسران بہرحال، آزاد تھے کہ موقع کی مناسبت سے جو بہتر سمجھیں وہ کریں۔'' (11)

مقامی سطح پر انتظام مال کی بابت خفی خاں کا علم معتبر لگتا ہے، کیونکہ تحصیل وحصول کا معاملہ اس کے عملی تجربے پر مبنی تھا۔ وہ عامل کی حیثیت سے خاصے عرصے تک حکومت کا ملازم رہا، حالانکہ وہ اس عہدے سے سخت متنفر تھا۔ وہ عاملوں کو بدخُو، بدکردار اور ظالم کہتا ہے۔ افسر مال حکومت کی رقم پر ناجائز تصرف کرتا ہے اور مجبور کاشتکاروں کو لوٹتا ہے۔ مصنف خود یہ اعتراف کرتا ہے کہ اس نے کسانوں پر ظلم کیا اور مسلمانوں کی جائیدادو املاک تباہ کی۔ اس کے نزدیک کُتے ہانکنا اور سُوّر چرانا تحصیل وصول سے بہتر کام ہیں۔ (12)

افسرانِ مال کی زیادتیوں پر لعنت بھیجنے کے علاوہ، خفی خاں دوسروں افسروں کو بھی موردِ الزام ٹھہراتا ہے، جنھوں نے بگڑتی ہوئی سیاسی صورتِ حال پر، کاشتکاروں کی حالت بہتر بنانے پر، نئی آبادیاں بسانے پر، اور زمینوں سے آمدنی بڑھانے پر سنجیدگی سے غور کیا۔ اس نے صاف لفظوں میں اجارہ داری یا زراعت برائے آمدنی کی وہ لعنتیں بتائی ہیں جن کی وجہ سے رعیت پریشانی میں مبتلا ہو کر مٹی میں مل گئی اور دیہات ویران ہو گئے۔ وہ بڑے تیکھے انداز میں امیروں پر تنقید کرتا ہے جو ضرورت مندوں کی ذرا مدد نہیں کرتے، بس اپنی ذات میں محبوس رہتے ہیں اور عیش وعشرت کی زندگی گزارتے ہیں۔ (13)

انتظامی تفصیلات نیز کاروبار اور تجارت کے بیانات پر مشتمل ایک کتاب مرات الحقائق ہے۔ (14) اس کا مصنف اعتماد علی خاں بن اعتماد خاں عالمگیری، احمد آباد کا باشندہ تھا، جہاں اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ گزارا تھا۔ یہ ضخیم کتاب مراتِ احمدی کے انداز پر لکھی گئی ہے۔ یہ روزمرّہ کے ان واقعات اور خبروں کی بیاض ہے جن کا تعلق گجرات اور دارالسلطنت دہلی سے تھا۔ یہ کتاب ایسی تفصیلات کی ایک کان ہے جن کا تعلق ملک کے مختلف حصوں میں رائج قیمتوں سے، اور بعد کے مغلوں کے دور میں حکومت کے عائد کردہ ٹیکسوں سے ہے۔ مراتِ احمدی کے برعکس، اس کتاب میں نہ صرف گجرات کے اقتصادی حالات کا ذکر ہے، بلکہ دہلی، آگرہ اور الٰہ آباد کا ذکر بھی ہے۔ اس کا مصنف مختلف ابواب میں ان اسباب کی تشریح کرتا ہے جن کے باعث منصب داری

نظام ٹوٹ گیا۔ ان منصب داروں کے حالات کا بڑی وضاحت کے ساتھ تجزیہ کیا گیا ہے جن کے پاس یا تو جاگیریں نہ تھیں یا جو اپنی زمینوں پر اپنا اختیار قائم نہ رکھ سکے۔

اس دور کے موٴرخین کو خیال تھا کہ وقت کی راہِ سفر چند منتخب لوگوں کی تعریف و ستائش کر کے اور ان کی تصویروں پر مبالغے کی رنگ آمیزی کر کے بیان کی جا سکتی تھی۔ اُن کے نزدیک قفلِ تاریخ کی کنجی اُن افراد کے عروج و زوال میں پوشیدہ تھی جنھوں نے سیاسی معاملات کی راہ متعین کرنے میں ایک واضح کردار ادا کیا تھا۔ بادشاہ یا امیر سارے واقعات کا مرکز اور سرچشمہ تھا۔ سماج کے مختلف طبقے وقت کے اندھیرے میں پھینک دیئے گئے تھے۔ حالانکہ یہ محققین مغل تمدن کی مادی بنیاد سے خوب اچھی طرح واقف تھے، پھر بھی یہ ان اقتصادی اور سماجی عنصروں کا تجزیہ نہ کر سکے جو مغل انحطاط کے اسباب میں شامل تھے۔

مغل قوت کے زوال کی تشریح کرتے وقت ان موٴرخین نے عام طور پر ان چند امرا کی اخلاقی اور سماجی پستی پر زور دیا جو کاہل اور مطمئن بالذات ہو گئے تھے اور اپنے فرائضِ منصبی سے غفلت برتتے تھے۔ مثال کے طور پر، شاہ نامہ دکن کا مصنف احسن ایجاد (15) طبقہء امرا کے کردار پر تنقید کرتا ہے اور اس کے زوال کا تعلق سیاسی قوت کے انحطاط سے قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شاہ نامہ دکن میں انتظامیہ اور جنگوں کے بارے میں اس کا بیان گو سرسری ہے لیکن بے لاگ اور دُرست ہے۔ وہ اورنگ زیب کے جانشینوں کی بداطواری اور عیش پسندانہ زندگی پر، امرا کی گٹھ بندی اور رقابت پر، اور مغل حکومت کے دُشمنوں سے نپٹتے وقت ان کے بُزدلانہ برتاوٴ پر طیش میں آ جاتا ہے۔ وہ سپاہیوں، چھوٹے منصب داروں اور کم تنخواہ والے ملازموں کی مفلسی اور مصائب کی بھیانک تصویر پیش کرتا ہے، اور وہ باعزت اور تعلیم یافتہ لوگ اس تصویر میں شامل ہیں جو اپنی روزی کے واسطے حکومت کی سرپرستی پر تکیہ کرتے تھے۔

جب مرہٹوں نے دو اہم اور زرخیز صوبوں، گجرات اور مالوہ پر قبضہ کر لیا، تو تحصیل وصول کرنے والے چھوٹے افسران اور ملازمین کی ایک بڑی تعداد بے روزگار ہو گئی۔ سیاسی مسائل پر بحث کرتے وقت احسن ایجاد مرہٹوں اور اندرونِ سلطنت دوسری تفرقہ انگیز قوتوں کے خلاف ایک نمایاں اور موثر حکمتِ عملی کی حمایت کرتا ہے۔ دوسرے مصنفین کی طرح، یہ بھی راجہ جے سنگھ کے رول پر ملامت کرتا ہے جس نے مرہٹوں کی بات مان لی، اور جو خاصے وسائل کے باوجود

شاہی مقبوضات کو مرہٹوں کی یورشوں سے بچانے میں ناکام رہا۔

لیکن سیاسی، سماجی اقتصادی قسم کے پیچیدہ مسائل کا اس نے جو تجزیہ کیا ہے اس تجزیے میں بصیرت اور گہرائی کم ہے۔ جو کچھ گزرا اس کے اسباب وہ بڑی سادگی سے دے دیتا ہے، لیکن اس کی تفتیش سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ جو تاریخی عمل رونما ہوئے ان کے پیچھے کیا مقصد تھا یا کیا معقولیت تھی۔ وہ کاشتکاروں کی حالت پر بحث کرنے سے گریز کرتا ہے اور ان برائیوں کی تشریح نہیں کرتا جو مغلوں کے فوجی نظام میں داخل ہو گئی تھیں۔

چونکہ یہ زمانہ سیاسی انحطاط اور اقتصادی پریشانی کا زمانہ تھا، اس لئے تاریخ کی ساری عصری تحریروں پر افسردگی چھائی ہوئی ہے۔ اس دور کے مورّخ شاذ و نادر ہی ایسا اسلوب اختیار کرتے ہیں جو خطیبانہ اور آراستہ پیراستہ ہو۔ وضاحت اور سادگی اس مقصد کے حصول میں ان کی مدد کر سکتے تھے جو اُن کے ذہن میں تھا۔ اُن کا تصورِ تاریخ ان اخلاقی نصیحتوں پر مبنی تھا جس نے لوگوں کی تہذیب اور نظریات پر اثر ڈالا تھا۔ یہ مورّخین ماضی سے منتخب کر کے ایسی مثالیں دینا پسند کرتے تھے جن کا مقابلہ اس صورتِ حال سے کیا جا سکے جس کا سامنا بادشاہ اور امرا کر رہے تھے۔ واقعاتِ ماضی سے اخذ کئے ہوئے اخلاقی سبق شاہوں اور سیاسی مدبروں کے سامنے پیش کئے جاتے تھے۔ (16) وہ تاریخ کی تشریح اس انداز سے کرنا چاہتے تھے جیسے تاریخ نیک و بد کے درمیان ہونے والی کشمکش ہو۔ یہ گویا فلسفہ بالمثال کی تدریس تھی، کیونکہ جن لوگوں نے انصاف اور عوامی بہبود کے بنیادی اصولوں کی پیروی کی انہیں قوت اور ترقی ملی، اور جو لوگ اس راہِ مستقیم سے بھٹک گئے انہیں اذیت اور تباہی کا سامنا کرنا پڑا۔

بیشتر مورّخوں نے اپنے زمانے کے واقعات خاص طور پر تحریر کئے۔ وہ یا تو دربارِ شاہی کے حاضر باش تھے یا پھر دارالسلطنت میں رہنے والے وزرا کے ملازم تھے۔ ان میں چند مورّخ دُور افتادہ صوبوں کے عہدیداروں اور صوبیداروں کے بھی ملازم تھے۔ اس طرح ان کے پاس وہ عمدہ ذرائع موجود تھے جن کی مدد سے مختلف واقعات کی بابت مناسب اور دُرست معلومات حاصل کر سکیں۔ جن واقعات کا انہیں براہِ راست طور سے علم نہ تھا، ان کی بابت ان لوگوں سے معلومات حاصل کی جو عینی شاہد تھے۔ تاریخ ارادت خاں کا مصنف، 'ارادت خاں' اورنگ زیب کے زمانے میں پہلے جگنا کا اور پھر اورنگ آباد کا اور مانڈو کا فوجدار رہا۔ بعد میں شاہ عالم بہادر شاہ

کے دور میں اسے دوآب کا صوبیدار مقرر کر دیا گیا۔ وہ اپنے دیباچہ میں لکھتا ہے: ''اپنے عہد کے سبب، اور چونکہ میں خود ان معاملات میں شامل رہا ہوں۔ اس لئے پیشتر واقعات کے ذرائع کا مجھے مکمل علم ہو گیا ہے، اور جن واقعات کی اطلاع بھی دوسروں کو بڑی مشکل سے ملے گی، ان کے منصوبے میرے سامنے بنے اور ان پر میری نظروں کے سامنے عمل درآمد ہوا۔ اور چونکہ میں سارے خطروں اور مصیبتوں میں شریک رہا اور دیکھتا رہا، اس لئے میں نے انہیں درج کر لیا۔'' (17) ان مورّخوں کے پاس جو تاریخی مواد موجود تھا اسے تحریر کرتے وقت انہیں اپنے سے پیشتر کے مورّخین کی کتابوں سے بڑی ہدایت ملی۔ سابق مورّخین کی کتابیں بڑی تعداد میں ان مورّخین کے کتب خانوں میں موجود تھیں۔ خفی خاں سچائی کا چونکہ پُرجوش حامی تھا اس لئے اس نے زور دیا کہ ہر شہادت کی مکمل تحقیق کرنا ضروری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر مورّخین کا یہ فرض ہے کہ وہ حقائق کو دیانت داری اور خلوص کے ساتھ تحریر کرے ''اسے (مورّخ کو) یہ نہیں کرنا چاہئے کہ ایک کا پاس کرے اور دوسرے سے دُشمنی۔'' (18) مراتِ وریدات کا مصنف، شفیع ورید، دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے وہ واقعات اور حادثات تحریر کئے ہیں جو یا تو اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھے یا دوسروں سے سُنے۔ اس نے بڑی کاوش سے دوسروں کے بیانات کی تفتیش کی اور جو بیانات پوری اور گہری چھان بین کے بعد غلط ثابت ہوئے انہیں رد کر دیا۔ (19)

ان مورّخین نے جن طریقوں سے مواد اکٹھا کیا وہ طریقے عام طور پر دوسروں سے مختلف اور ان کے اپنے طریقے تھے، اور ہر چند کہ حقائق ایک ہی تھے لیکن ان کی ترجمانی مختلف تھی۔ یہ اختلافات مختلف صورتِ حال، مختلف سماجی پس منظر اور مختلف سیاسی مفاد کے باعث رونما ہوئے درباریوں اور امیروں کے گروہی جھگڑوں میں وہ کسی نہ کسی فریق سے وابستہ ہو گئے۔ اپنے سرپرستوں کے مفاد سے وابستہ ہو جانے کے سبب اُن کا اندازِ فکر متاثر ہو گیا۔ لہٰذا سیاسی قوتوں کے جوڑ توڑ کے بارے میں ان کی تشریحات اسی عنصرِ داخلیت سے متاثر ہو گئیں۔

ان سب مصنفین کا عقیدہ یہ تھا کہ تاجِ مغل ایک مقدس ادارہ تھا، جو ملک پر ہمیشہ حکومت کرنے کے لئے مقدر ہو چکا تھا، اور اسی بنا پر وہ حکمراں طبقے کی قوت اور استحکام کی علامت تھا، اور زمانہ سازوں نیز قوت فروشوں کی غارت گری سے لوگوں کو محفوظ رکھنے کی آخری ڈھال تھا۔ لیکن جس دور کی ہم بات کر رہے ہیں، اس دور میں بادشاہ کی حیثیت گروہی سیاست کی بساط پر

گھٹ کر ایک بے زور پیدل کی سی ہوگئی تھی۔فرخ سیر کی معزولی اور وفات نے دکھادیا کہ بالآخر وزیروں اور امیروں کو شہنشاہ پر فتح حاصل ہوئی۔ بعد کے مغل تاج داروں کو فن حکومت کی پوری تعلیم نہ ملی تھی۔وہ اس خطرناک بحران کا مقابلہ نہ کر سکے جس سے مغل حکومت برابر دوچار رہی۔

جن عصری مصنفین نے اپنی نظروں سے دیکھا کہ سلطنت ملکی جھگڑوں کا شکار ہورہی ہے، اوراس کا عظیم ڈھانچہ بغاوتوں اور باہری حملوں کی لہروں کا سامنا کرتے کرتے بالآخر ٹوٹ رہا ہے، انہوں نے شہنشاہوں کی غیر دانشمندانہ پالیسیوں اور ان کے بُرے ملکی انتظام پر لعنت ملامت کرتے وقت جھجک سے کام نہیں لیا۔انہوں نے فوجی مہموں اور ملکی انتظام کے بارے میں بادشاہوں کے نامناسب اور بے موقع اقدامات پر کھلم کھلا تنقید کی۔حتیٰ کہ ان معاملات پر بھی سخت تنقید کی جن کا تعلق ان کی نجی زندگی سے تھا۔بہادر شاہ پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ مستحق اشخاص کو قوت واقتدار کے عہدے اور تحائف دینے میں بڑی فیاضی برتتا ہے۔(20) جہاں دار شاہ کو ایک اوباش شرابی کی تصویر میں پیش کیا گیا۔(21) اور فرخ سیر کو تلون کا غلام کہا گیا۔(22) محمد شاہ پر یہ الزام لگایا کہ آرام طلبی اور بے اعتدالی کی وجہ سے وہ اس لائق نہیں رہ گیا کہ مطلبی امرا کو قابو میں رکھ سکے۔(23)

اس کے باوجود موٴرخین کو امرا کا کوئی ایسا کام برداشت نہ تھا جسے نافرمانی کہا جا سکے۔ انہوں نے ان مقامی قائدوں کے خلاف کھل کر اپنی خفگی کا اظہار کیا ہے جنہوں نے اپنی قوت کے بل بُوتے پر ان فوائد میں حصہ بٹانا چاہا جو سلطنت کے نام پر انہیں حاصل ہو سکتے تھے۔(24) مرکز اور صوبوں کے درمیان ہونے والی برتری کی جدوجہد میں موٴرخین دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔ کچھ موٴرخین مرکزِ سلطنت کے پُر جوش حامی ہیں اور کچھ دوسرے موٴرخین مقامی سرداروں اور صوبیداروں کی حمایت کرتے ہیں۔جن موٴرخین نے اپنی تاریخیں دکن میں تالیف کی ہیں جیسے قاسم اورنگ آبادی، معاصر نظامی کا مصنف، منسارام، تاریخ فتحیہ کا مصنف، یوسف محمد خاں، نیز کچھ اور موٴرخین، انہوں نے مرکز سے تصادم کے معاملے میں نظام الملک کی حمایت کی۔لیکن آشوب، رستم علی، شفیع جاوید، مرزا محمد جیسے مصنفین نے مرکزی نقطۂ نظر کی تائید کی۔ بہرحال ایسا لگتا ہے کہ وہ تاجِ مغل کے وفادار تھے،اس شخص کے نہیں جو اسے پہنتا تھا۔

حکمراں طبقے نے ذہنی تھکاوٹ اور تخلیقی قوت کی کمی کا اظہار کیا۔شاہانِ مغلیہ کی خدمت

کے پُرانے جذبے کی جگہ ریاست کے خودغرضانہ استحصال نے لے لی۔ بڑے بڑے امرا نے سارے اعلیٰ سرکاری عہدوں پر قبضہ کرلیا، بڑی بڑی زمینیں جاگیروں کی شکل میں اپنالیں اور شاہی قوت کی جڑ کاٹ دی۔(25) چھوٹے منصب دار ذِلت اور تنگ دستی کی زندگی گزارنے لگے۔(26) امرا کا ایک نیا طبقہ، جو خاندان یا لیاقت کی بنیاد پر کوئی حقوق طلب نہ کرسکتا تھا، عروج پا کر قوت اور امتیاز کے مقامات پر پہنچ گیا۔(27) جتھے بند اور بداطوار امرا وقت کی چنوتیوں کا سامنا کرنے میں سخت ناکام رہے۔ سماج کے وہ منتخب حضرات جو سیاسی ذہن رکھتے تھے غفلت کی نیند سوتے رہے اور پورے دور حالتِ جمود میں رہے۔ ان کا ذہن مریض، نظر کوتاہ اور اخلاقی کیفیت برباد ہوگئی اور پورے طبقے کی ساری انفرادیت ختم سی ہوگئی۔ طبقہ امرا کا گروہوں میں تقسیم ہوجانا، عوام سے علیحدگی اختیار کرلینا، اور فلاحِ عام سے لاپرواہی برتنا، ان سب باتوں کی وجہ سے پورے طبقہ امرا کے زوال کے واسطے زمین ہموار ہوگئی۔

طبقہ امرا کے اس تنزل کو عصری مصنفین نے بڑی صاف گوئی کے ساتھ پیش کیا ہے، اور بعض اوقات بڑی سخت زبان استعمال کی ہے۔ مرہٹوں کے معاملات پر بحث کرتے وقت، شفیع وارید تحریر کرتا ہے کہ صوبہء آگرہ میں پانچ سے سات ہزار ایسے منصب دار رہتے تھے جن کے پاس بڑی فوجیں تھیں۔ اسی علاقے میں بہت بڑی تعداد ایسے زمینداروں کی تھی جن کے پاس خاصے لوگ اور ساز وسامان تھا۔ لیکن یہ سارے منصب دار اور زمیندار صوبہء آگرہ کے گاؤں اور شہروں کو مرہٹوں کی لوٹ مار سے نہ بچا سکے۔(28) حدیثہ نادر شاہ کا مصنف لکھتا ہے کہ:

''حکومت کے معاملات بگاڑ دیئے گئے تھے۔ شہنشاہ کے وزیروں نے، جیسے قمرالدین خاں اور خانِ دوراں جو اعلیٰ مرتبوں اور دولت کی فراوانی کے باعث غرور کے نشے میں چُور تھے، حکومت کے معاملات کو نظرانداز کیا تھا۔ وہ آرام طلب تھے، کوئی ان کی عزت نہ کرتا تھا۔ نہ خود وہ بادشاہ سے خائف تھے، اور بُرے کاموں میں ملوث رہنے کے علاوہ ان کا کوئی کام نہ تھا۔''(29)

ایک ایسے ماحول میں جو گروہی جھگڑوں سے پُر تھا، مورخین مجبور ہوگئے کہ اپنے گروہ کے قائدوں پر نظر رکھیں، اپنے سرپرستوں کی طرف داری کریں اور ان کے دعووں کی تائید کریں۔ اس جانبدارانہ سیاست نے ان کا صحیح ادراک ختم کردیا اور ان کے اُفق خیالات پر پردہ ڈال دیا۔ تاریخ کا کینوس سمٹ کر اس معمولی مباحثے تک محدود ہوگیا کہ حکمراں جماعت میں کون سا گروہ

کسی شخص یا گروہ کے ساتھ ہے۔ اس مباحثے کا پوری سماجی زندگی کے وسیع تر پہلوؤں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ تاریخ گھٹ کر محض مجموعۂ حقائق بن گئی جس کو سیاسی رسالوں کی طرح پڑھا جاتا اور اُسے امرا کے کسی ایک گروہ کے مفاد میں حکمراں طبقے کے کسی دوسرے گروہ کے خلاف ایک موثر حربے کی طرح استعمال کیا جاتا تھا۔ حق کی چھان بین اور تاریخی مواد کی فراہمی اور استعمال کی اہمیت سمجھنے کے واسطے جس تنقیدی شعور کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان میں کم تھا۔

اس مشاہدے کی وضاحت کے لئے تین مخصوص مثالوں کا انتخاب کیا گیا ہے، ان مثالوں سے ظاہر ہوگا کہ نزاعی مسائل کی ترجمانی کتنے مختلف انداز میں کی گئی ہے۔ یہ مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

(i) فرخ سیر اور سیّد برادران کے درمیان تصادم

(ii) مغلوں اور سادات بارہا کے درمیان حصولِ قوت کے واسطے مقابلہ

(iii) ہندوستان پر نادر شاہ کے حملے کے وقت مختلف امرا کا رول

ان مخصوص مسائل کا تنقیدی مطالعہ ہمیں یہ طے کرنے میں مدد دے سکتا ہے کہ ہمعصر مورخین کے ذہن کن تعصبات سے متاثر ہوئے۔

(i) فرخ سیر اور سید برادران کے درمیان جو طویل تصادم ہوا، اس کے باعث شاہی دربار پر تقریباً مستقل خوف اور بے چینی چھائی رہی۔ اپنی بقا کے واسطے سخت مقابلے میں مصروف رہنے کے باعث شہنشاہ اور اس کے وزیروں نے ملکی انتظام کی طرف توجہ نہ دی اور ایک دوسرے کے خلاف منصوبے بنانے میں منہمک رہے۔ (30) ہوشیاری اور استقلال کی ملی جلی حکمت عملی کی بنا پر سید برادران نے اپنا اثر قائم کر لیا اور سارے معاملات کو پورے طور سے اپنے ہاتھوں میں لے لیا۔ اٹھارہویں صدی کے مورخین جب ان عظیم واقعات کو تحریر کرتے ہیں تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ انتخابِ حقائق اور ان کی ترجمانی کے معاملے میں ان کے رویّے جُدا جُدا ہیں۔ مصنفین کی ایک جماعت سید برادران کے بُرے کاموں پر سخت تنقید کرتی ہے، اور اس کے برعکس بعض دوسرے مصنفین حکومت کی ساری بُرائیوں کی مکمل ذمہ داری فرخ سیر کے کاندھوں پر ڈالتے ہیں۔ سید برادران کی نافرمانیوں کے باعث، نیز حصولِ قوت کی حد سے بڑھی ہوئی خواہش اور انتظامی فرائض کی ادائیگی سے لاپرواہی کے باعث، اُن کا ذکر بڑی حقارت سے کیا جاتا ہے۔ (31) اسی

طرح فرخ سیر پر الزام لگایا جاتا ہے کہ اپنے طاقتور وزیروں سے نپٹتے وقت اس نے کمزور اور ناپائیدار حکمت عملی اپنائی۔(32)

خفی خاں واضح طور پر یہ لکھتا ہے کہ سید عبداللہ اور حسین علی کو اعلیٰ فوجی اور مالی عہدے دے کر فرخ سیر نے سخت غلطی کی کیونکہ ان دونوں کو انتظامی امور کی نہ کوئی تربیت ملی تھی نہ اس کا انہیں تجربہ تھا۔(33) اس کے برخلاف، قاسم لاہوری، جو خود کو سادات کا غلام کہتا ہے، سیدوں کا پُرجوش حامی ہے اور شہنشاہ کو مورّد الزام ٹھہراتا ہے جس نے سیدوں کے خلاف سازشیں کر کے اور ان کے اعتماد کو ٹھیس پہنچا کر انہیں اپنا سخت مخالف بنالیا۔(34) مرزا محمد(35) اور شفیع ورید(36) کا بیان یہ ہے کہ سیدوں کے عروج پر جب ایسے امرا کو حسد ہونے لگا جیسے میر جملہ، جو مُغل تھا اور خانِ دوراں جو ہندی نژاد مسلمان تھا تو انہوں نے پسِ پردہ سازشیں کرنے اور اپنے اختیارات برقرار رکھنے کا تہیہ کرلیا۔ ان امرا نے شہنشاہ کو وزیر اور میر بخشی کے خلاف اُکسایا اور اس طرح دربار میں جھگڑے پیدا کردیئے۔

فرخ سیر کا میر منشی، یحییٰ خاں، کچھ اور باتیں بھی تحریر کرتا ہے جن کی وجہ سے بادشاہ اور وزیروں کے درمیان خلیج اور گہری ہوگئی۔ وہ لکھتا ہے کہ وزارت، صدارت اور دیوان کے عہدوں پر تقرّری کے جو جھگڑے ہوئے ان کے علاوہ فرخ سیر اجارہ داری شروع کرنے اور جزیہ ختم کرنے کے سخت خلاف تھا۔(37) محمد آشوب پوری صورتِ حال کو ایک فرقہ پرست کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک اس تصادم کا سبب وہ پرانی دشمنی تھی جو مغلوں اور بارہا کے سیدوں کے درمیان رہی تھی۔ اس بموجب، سیدوں نے سارے اعلیٰ سرکاری عہدوں پر قبضہ کر رکھا تھا اور مغل جو سلطنت کی پشت پناہ تھے، بے روزگاری اور مالی مصیبتوں کے شکار تھے۔(38)

تاریخ ہند جو نہایت مختصر اور جامع کتاب ہے، اس کا مصنف رُستم علی خاں دلیری کے اُن قابلِ دید کارناموں کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتا ہے جو حسین علی خاں نے انجام دیئے۔ اس کی سخاوت اور صوفیوں نیز اہلِ علم کی کھلے دل سے سرپرستی کی بھی بڑی تعریف و توصیف کی ہے۔(39) لیکن آشوب، حسین علی خاں کی خوبیوں اور کارناموں کو نظر انداز کرنا بہتر سمجھتا ہے۔ وہ بڑی کاوش کے ساتھ اس کے کردار کی خامیاں سامنے لاتا ہے۔(40) ایک قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ تقریباً سارے ہی مورّخین مرہٹوں، راجپوتوں اور جاٹوں کے مقابلے میں حسین علی کی اس

مصالحانہ پالیسی کے بارے میں کچھ نہیں لکھتے جس پر وہ عمل پیرا رہا۔ ان کی تحریروں سے سیدوں کے خلاف تعصب ظاہر ہوتا ہے، اور سیدوں نے زمینداروں اور علاقائی سرداروں کے معاملے میں جو طریق کار اختیار کیا وہ اسے غلط رنگ میں پیش کرتے ہیں۔ یہ دُرست سہی کہ انہوں نے مقامی حکمرانوں سے جس انداز کے روابط قائم کئے تھے اُن کا مقصد یہ تھا کہ فرخ سیر سے کسی کا کوئی تعلق نہ رہے، لیکن اس حکمتِ عملی کی بنا پر بالواسطہ طور سے ان علاقوں میں شاہی اقتدار کا بول بالا ہوا، جن علاقوں میں جھگڑے فساد کا دور دورہ تھا۔

جب فرخ سیر کو شرمناک انداز میں معزول کیا گیا اور اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک کیا گیا تو سیدوں کے خلاف غم و غصے کا طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔ بادشاہ کے ساتھ جو زیادتیاں کی گئیں ان پر نہ صرف غیر مطمئن امرا برہم ہوئے بلکہ سماج کے ادنیٰ طبقے بھی طیش میں آ گئے۔ (41) فاتح وزیروں نے مغل تاج کی بے عزتی کی، سرکاری عہدے اپنے عزیزوں اور رفیقوں سے بھر دیئے، اور معزول بادشاہ کی ذات پر سختیاں ڈھائیں۔ اُن مورّخین کے رویّے بھی یک لخت بدل گئے جو اس سے پہلے تک سیدوں کو حق بجانب ٹھہراتے تھے اور وہ ان کے بُرے افعال پر لعنت ملامت کرنے کے لئے سخت زبان استعمال کرنے لگے۔ یہ بات میر قاسم لاہوری (42) اور محمد قاسم اورنگ آبادی (43) پر خاص طور سے صادق آتی ہے۔ فرخ سیر کی کمزور اور غیر مستقل حکمتِ عملی کے بارے میں اپنے سابقہ مشاہدات کے برخلاف، اُن مصنفین نے ان طریقوں کی مذمت کرنا شروع کر دی جو سیدوں نے اختیار کئے تھے۔

(ii) ایک اور اہم معاملہ جس پر راویانِ واقعات ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں، اقتدارِ اعلیٰ کے واسطے وہ سخت جدوجہد ہے جو مغلوں اور سیدوں کے درمیان ہوئی۔ حکمراں جماعت کے دو گروہوں کے درمیان مفادات کے اس ٹکراؤ کی وجہ سے تسمیہ، اس کی وسعت اور نوعیت سمجھنے کے لئے، اس بات کی تشریح کرنا ضروری ہے کہ مورّخ خود کن گروہوں سے وابستہ تھے، ان کے تعلقات اور تحریک ذہنی کے ذرائع کیا تھے جن سے ان کے نظریات متاثر ہوئے۔ بیشتر کتابیں محمد شاہ یا نظام الملک کی سرپرستی میں لکھی گئیں، جو مغلوں کے تسلیم شدہ قائد تھے۔ مثال کے طور پر خفی خاں نے محمد شاہ کے دور میں اپنی کتاب مکمل کی، اور وہ لمبے عرصے تک نظام الملک کے تحت ملازم رہا۔ محمد بخش آشوب مغل تھا، اور اقتدار کی جدوجہد کا بیان مغل نقطہء نظر سے پیش کرتا

ہے۔ محمد قاسم اورنگ آبادی احسن ایجاد، یوسف محمد خاں، منیم خاں اورنگ آبادی (44)، منسارام اور دوسرے لوگوں نے اپنے روزنامچے اس زمانے میں تالیف کئے جب نظام الملک کا آفتابِ اقتدار نصف النہار پر تھا۔

یہ مصنفین، دکن میں حکومت کے ملازم ہونے کے ناطے، اس نظام الملک سے ذاتی وفاداری کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے تھے، جو ان کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی کرتا تھا۔ سیدوں کے پاس ایسے چند ہی مورخین ہیں جو اُن کے معاملے کی وکالت کر سکیں۔ سیدوں کے حمائتیوں کی فہرست میں شاید رُستم علی خاں اور غلام حسین طباطبائی (45) آسکتے ہیں۔ ان مختلف راویوں پر غور کرتے ہوئے خفی خاں لکھتا ہے:

''فرخ سیر کے زمانے میں لوگوں نے ایک یا دوسری جانب وہ جانبداری یا دُشمنی دکھائی ہے۔ جس کا کوئی حد وحساب نہیں، ان کی نظر اپنے فائدے یا نقصان پر رہی ہے، اور اپنے اسپ تصور کو اسی کے مطابق موڑ دیا ہے۔ ایک جانب کی ساری خوبیوں کو غلطیوں میں بدل دیا ہے اور دوسری جانب کی غلطیوں سے آنکھیں موندلی ہیں۔'' (46)

خفی خاں یہ لمبے چوڑے دعوے کرتا ہے کہ واقعات تحریر کرتے وقت اس نے دیانت داری اور صاف گوئی سے کام لیا ہے، پھر بھی نظام الملک کے واسطے اپنی ہمدردیوں کو چُھپا نہیں پاتا۔ وہ اپنے سرپرست کی غلطیوں کی بے جا تاویلیں کرتا ہے اور اس کے دُشمنوں کو قصوروار ٹھہراتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نظام الملک اس خیال کا مخالف تھا کہ سید برادران کو نمک بہ حرام اور حرام نمک کہا جائے۔ (47) لیکن نظام الملک نے شہنشاہ اور اپنے دوستوں نیز ماتحتوں کو جو عرضداشتیں اور خطوط بھیجے ان میں سے ہر ایک میں اس نے ان دونوں بھائیوں کے لئے خود یہ کلماتِ نازیبا استعمال کئے۔ (48)

(iii) یہ مورخین اس بات پر بالکل متفق نہیں ہیں کہ نادرشاہ نے 1738ء میں ہندوستان پر جو حملہ کیا اس کی دعوت آیا سادات خاں اور نظام الملک نے دی تھی یا یہ کہ خانِ دوراں نے صورتِ حال بگاڑ دی اور ایرانی حملے کے سیلاب کی روک تھام کے لئے جو تیاریاں ضروری تھیں ان کی طرف سے سخت غفلت برتی۔ رسالہ محمد شاہ و خانِ دوراں کے گمنام مصنف اور جوہر سمسام کا مصنف ان دونوں اعلیٰ مغل امیروں پر کھلے طور سے غداری کا الزام لگاتے ہیں کہ اس نے کابل اور

لاہور کے صوبیداروں کی مالی امداد نہ کی جس کی وجہ سے شمالی مغربی سرحد کے دفاعی مورچے مضبوط نہ کیئے جاسکے۔ اس نے ناصر خاں اور زکریا خاں سے لاتعلقی برتی جس کے سبب بے حسی اور بیجا اطمینان کا ماحول بن گیا، شہنشاہ ایک غلط قسم کے احساسِ سلامتی سے مطمئن ہو گیا اور سرکاری عہدیدار باہری حملے کا سامنا کرنے کے واسطے جو کوششیں کر رہے تھے وہ ختم ہو گئیں۔ (50)

رسالہ محمد شاہ و خانِ دوراں اور جوہر سمسام بڑے رنگین اور مبالغہ آمیز انداز میں لکھی گئی تھیں، اور لگتا ہے کہ ان کے مصنفین نے اپنے سرپرست، خانِ دوراں، کی حیثیت بڑھانے کی قسم کھا رکھی تھی۔ اس کے مخالفین نظام الملک اور سادات خاں نے کرنال کے میدانِ جنگ میں جو رول ادا کیا، وہ اس پر سخت تنقید کرتے ہیں۔ قمرالدین خاں جو نظام الملک کا بھتیجا اور وزیر تھا، اس کا دیوان آنند رام مخلص اور آشوب، جو مغل موقف کا سرگرم حمایتی تھا، یہ دونوں میر بخشی پر تہمتیں لگاتے ہیں اور اسے باہری حملے کے تباہ کن نتائج کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ امرا کے درمیان جو باہمی عداوتیں تھیں ان کے پیشِ نظر مورخین کے ان سارے بیانات کی بڑے غور سے جانچ کی جانی چاہیئے۔ ہمارے پاس کوئی ایسی براہِ راست یا اتفاقی شہادت نہیں ہے جو سادات خاں اور نظام الملک پر لگائے جانے والے غدّاری کے الزامات کی تائید کرسکے۔

اٹھارہویں صدی کا تاریخی ادب اتنا کثیر ہے کہ ایک مقالے میں پورے طور سے اس کا تجزیہ نہیں کیا جاسکتا۔ بہرکیف، اس ادب کی جانچ فنِ تاریخ نویسی کے جدید معیاروں سے نہیں کرنی چاہیئے۔ مورخین نے سطح سے نیچے دیکھے بغیر وہ سب باتیں لکھ دی ہیں جو پیش آئی تھیں۔ وہ باتیں جن کی تشریح یا تو کی نہ جاسکی یا جنہیں کسی مصلحت کے تحت چھپایا گیا ان کو مورخین نے اتفاق یا مرضیِ خدا پر یہ کہہ کر محمول کر دیا کہ اس معاملے کی اصلیت اللہ ہی جانتا ہوگا۔ ان افواہوں کے بارے میں کہ نظام الملک کے اشارے پر سید عبداللہ کو زہر دے کر مارا گیا، خفی خاں نے اپنے سرپرست کو بچانے کی کوشش کی ہے۔ حقیقت کی چھان بین اور معاملے کی تہہ میں جائے بغیر اس نے یہ فیصلہ کر دیا کہ اصل حقیقت سے اللہ ہی واقف ہے۔ یہ مصنفین اپنے زمانے کی پیداوار تھے، اور ان کی تحریروں سے اس حکمراں طبقے کے رویّوں اور روایتوں کی عکاسی ہوتی ہے، جو اس دور کے سیاسی حالات پر فیصلہ کن انداز میں اثر ڈالتا ہے۔

حوالہ جات

1- نواب شاکر خاں، گلشنِ صادق، پٹنہ دستاویز فولیو 44a زنواب صدرالدین محمد خاں فیض، کلّیاتِ فیض۔ بوڈلیان دستاویز۔ علی گڑھ روٹوگراف، فولیو 122 تا 125۔

2- اعتمادعلی، مراتِ حقائق۔ بوڈلیان دستاویز۔ مرزا محمد علی خاں، مراتِ احمدی، گیکواڑ اورینٹل سیریز، 1927، آنندرام، سیاق نامہ، سینٹرل ریکارڈ آفس، حیدر آباد۔ لچھمی نرائن شفیق، حقیقتِ ہندوستان، آصفیہ دستاویز، حیدر آباد۔ جواہر مل بیکس، دستورالعمل بیکس، علی گڑھ دستاویز۔

3- موسوی خاں جرأت، منشاتِ موسوی خاں، آصفیہ لائبریری دستاویز، حیدر آباد، منشی دیارام، بالمکند نامہ، پٹنہ دستاویز۔ صائب رائے۔ حجتہ کلام۔ بھگوان داس، عزیز القلوب، علی گڑھ دستاویز۔

4- نظام الدین، نادر نامہ، آصفیہ دستاویز۔ احسن ایجاد۔ شاہ نامہ دکن، آصفیہ دستاویز۔ میر رضا ذوالفقار، شرف نامہ محمد شاہ، بی۔ایم۔دستاویز۔

5- کیول رام، تذکرۃ الامرا، علی گڑھ دستاویز۔ مرزا محمد، تاریخ محمدی، رام دستاویز۔ شاہ نواز خاں، مآثرالامرا۔ رستم علی خاں، تاریخِ ہندی بی۔ایم دستاویز، خواجہ گل محمد، تکملہ سیرالاولیا۔

6- شاہ ولی اللہ کی کتابوں کی تفصیلات کے لئے دیکھئے، الفرقان، بریلی، اسلامک کلچر، 1951۔ خلیق احمد نظامی، تاریخِ مشائخ چشت، دہلی 1953۔

7- محمد بخش آشوب نے 1781 میں لکھا تھا کہ اس دور میں فن تاریخ نویسی متروک ہو چکا ہے۔ لیکن اٹھارہویں صدی کے کثیر تاریخی ادب کی روشنی میں یہ بیان غلط لگتا ہے۔ تاریخ شہادتِ فرخ سیر وجلوسِ محمد شاہ، بی۔ایم۔دستاویز، فولیو، 13۔

8- خفی خاں، منتخب اللباب، بب، انڈ، کلکتہ، 1874 جلد دوم، صفحات 600، 769۔

9- ایضاً، جلد دوم، صفحات 627 تا 628۔

10- معاصر الامرا، جلد اوّل، صفحات 350 تا 352۔

11- منتخب اللباب، جلد دوم، صفحہ 630۔

12- ایضاً، جلد دوم، صفحہ 677۔

13- ایضاً، جلد اوّل، صفحات 157 تا 158۔ ایضاً، جلد دوم، صفحات 600 تا 769۔

14 اعتماد علی خاں، مراتِ حقائق، بوڈلین دستاویز سیتا مئو روٹو گراف۔

15- احسن ایجاد فرخ سیر نامہ کا بھی مصنف ہے، جس میں محض فرخ سیر کے زمانے کی سیاسی تاریخ کا ذکر ہے، بی۔ ایم دستاویز گر۔ 25 (ریو 1273a)

16- میر محمد قاسم اورنگ آبادی، احوالِ خواتین، بی۔ ایم دستاویز، فولیو 103 تا 105۔

17- ارادت خاں، تاریخ ارادت خاں، علی گڑھ دستاویز، فولیو 2- ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن، جلد ہفتم، صفحہ 535۔

خفی خاں اورنگ زیب کے دور میں سرکاری ملازم تھا۔ جب فرخ سیر تخت نشین ہوا تو اسے نظام الملک کا دیوان مقرر کردیا گیا۔ وہ اپنے ذریعہ معلومات کی بابت یہ الفاظ لکھتا ہے:

''جو میں نے خود دیکھا، جو اُن لوگوں کی زبان سے سُنا جو وقتاً فوقتاً فرخ سیر سے وابستہ رہے تھے، اور جو سیدوں سے سُنا جو جنگ اور ضیافت میں اس کے شریک رہے تھے، اسے بڑی دیانت داری سے سپردِ قلم کردیا ہے۔ اور جب بیانات میں اختلاف معلوم ہوا تو حق تک پہنچنے کی سخت کاوش کی ہے۔''

منتخب اللباب، جلد دوم، صفحہ 727۔ ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن، جلد ہفتم، صفحہ 44۔

18- منتخب اللباب، صفحہ 726۔

19- مراتِ وریدات، علی گڑھ دستاویز، صفحہ 10۔

20- منتخب اللباب، جلد دوم، صفحات 601 تا 602، 627 تا 628۔ کامراج بن نین سنگھ۔ عبرت نامہ، بی۔ ایم دستاویز، علی گڑھ روٹو گراف، فولیو 36a۔

21- نورالدین فاروقی، جہاندار نامہ، بی۔ ایم دستاویز، علی گڑھ روٹو گراف، فولیو 36 تا 38 شیخ محمد معین، فرخ نامہ، بی۔ ایم دستاویز، علی گڑھ روٹو گراف، فولیو 74 تا 75، 89۔

22- مرزا محمد، عبرت نامہ، پٹنہ دستاویز، فولیو 95 تا 96۔

23- یحییٰ خاں، تذکرۃ الممالک، بی۔ایم دستاویز، علی گڑھ روٹوگراف، فولیو 1326۔
24- تاریخ شہادت فرخ سیر وجلوسِ محمد شاہ، بی۔ایم دستاویز، فولیو 43a، مراتِ واریدات، صفحات 644 تا 645۔
25- اس پہلو پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے، اسٹڈیز ان اسلام، دہلی جنوری 1955، صفحہ 33۔
26- احوالِ خواتین، فولیو 181۔مراتِ حقائق۔فولیو، 92a۔
27- منتخب اللباب، صفحہ 776۔عبرت نامہ، کامراج، فولیو 46a، 54a۔
28- مراتِ واریدات، صفحہ 644۔
29- حدیثہ ء نادر شاہ، (گمنام)، آصفیہ دستاویز، فولیو 4a۔
30- کامراج، عبرت نامہ، فولیو 54a۔
31- احوالِ خواتین، فولیو 77a۔تاریخ شہادتِ فرخ سیر وجلوسِ محمد شاہ، فولیو 42a۔
32- مرزا محمد، عبرت نامہ، فولیو 102 تا 103۔ میر قاسم لاہوری، تاریخ سلطنتِ فرخ سیر، بی۔ایم دستاویز، فولیو 62a۔
33- منتخب اللباب، صفحہ 738۔
34- تاریخ سلطنتِ فرخ سیر، فولیو 16، 2a، 66b۔
35- مرزا محمد، عبرت نامہ، فولیو 30۔
36- مراتِ واریدات، صفحہ 505۔
37- تذکرۃ الممالک، فولیو 122، 124۔
38- تاریخ شہادت فرخ سیر وجلوسِ محمد شاہ، فولیو 70a، 43۔
39- تاریخ ہندی، صفحہ 772۔
40- تاریخ شہادتِ فرخ سیر وجلوسِ محمد شاہ، فولیو 38، 42، 43۔
41- شاہ نامہ ء منور کلام، فولیو 316۔
42- تاریخ سلطنتِ فرخ سیر، فولیو 76، 77، 80۔
43- احوالِ خواتین، 88a، 145b، 152a۔
44- منیم خاں اورنگ آبادی، سوانحِ دکن، سینٹرل ریکارڈ آفس، حیدرآباد دستاویز۔

45- غلام حسین طباطبائی، سیر المتاخرین، (متن) کلکتہ، II، 1836۔ صفحات 21، 22، 30، 37 تا 39۔

46- منتخب اللباب، صفحہ 726۔

47- منتخب اللباب، صفحہ 940۔
خفی خاں مصطفےٰ آباد دکن کے خالصہ محل میں فوجدار اور امین کے عہدوں پر فائز رہا۔ یہ محل بُرہان پور کے صوبیدار کے افسران نے تباہ کر دیا تھا۔ رعیت بھاگ گئی تھی اور کاشتکاری ختم ہوگئی تھی، خفی خاں نے بڑے جوش وخروش کے ساتھ محل دوبارہ بسایا اور تحصیل وصول کے لئے سپاہی بھرتی کرنے پر دولت صَرف کی۔ 1718 میں دکن کے صوبیدار حسین علی خان نے دہلی کی سمت کوچ کا ارادہ کیا، جہاں اس کی موجودگی نہایت ضروری ہوگئی تھی کیونکہ وزیر سید عبداللہ خاں اور فرخ سیر کے درمیان تصادم ایک نازک مقام پر پہنچ گیا تھا۔ حسین علی خاں نے توپ خانے کے خرچ کے لئے خفی خاں سے بیس ہزار روپے طلب کئے۔ چونکہ خریف کی فصل ابھی کٹی نہیں تھی، اس لئے خفی خاں مطلوبہ رقم فراہم نہ کر سکا۔ صوبیدار نے یہ رقم دوسرے ذرائع سے حاصل کی اور مورخ کو برخواست کر دیا۔ اس عہدے سے برطرفی جسے خفی خاں نے بڑی مشکلات کا سامنا کر کے حاصل کیا تھا، غالباً اس کے ذہن میں کھٹکتی رہی اور وہ حسین علی خاں سے بدظن ہوگیا۔ جلد دوم، صفحہ 798۔

48- منشاتِ موسوی خاں، فولیو 48، 51۔

49- رسالہ محمد شاہ و خانِ دوراں، گمنام، بی۔ ایم دستاویز، فولیو 100، 103 تا 105۔
محمد محسن، جوہر سمسام، بی۔ ایم دستاویز یا 1898، ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن، جلد ہشتم، صفحہ 75۔

50- آنندرام مخلص، تذکرہ، علی گڑھ دستاویز، فولیو 119 تا 120۔ تاریخ شہادت فرخ سیر و جلوسِ محمد شاہ، فولیو 162، فولیو 162 تا 164۔

❁❁❁❁❁

واقعاتِ اظفری

ایک مفرور شہزادے کے مشاہدات

پروفیسر محمد عمر

اظفری کا پورا نام میرزا ظہیر الدین علی بخت تھا۔ عرفیت میرزا کلال گرگانی، تخلص، غمخوار، بعد کو اظفری رکھ لیا تھا۔ 1174ھ/ 1760ء میں دہلی کے قلعہ معلّٰی میں پیدا ہوئے وہیں تربیت اور نشو ونما پائی۔ تیس سال کی عمر تک وہیں رہے۔ وہ اورنگ زیب عالم گیر کے پڑپوتے اور آخری تاجدار دہلی شاہ عالم ثانی کے ہم جد ہوتے تھے۔ اظفری کے والد کا نام سلطان محمد ولی عرف منجھلے صاحب تھا۔ وہ بھی قلعہء معلّٰی میں پیدا ہوئے، وہیں پلے اور بڑھے۔ وہیں 1785ء میں انتقال ہوا۔

اظفری کی والدہ حضرت ابوالعلاء خواجہ محمد ماہ خواجہ نور اللہ نقشبندی اکبرآبادی کی اولاد میں تھیں۔ تعلیم و تربیت اور نشو ونما قلعہء مبارک شاہ جہاں آباد میں شاہزادوں کی طرح ہوئی۔ اس زمانے کی تعلیم و تربیت کا بہت اچھا نمونہ تھے۔ غیر معمولی ذہانت پائی تھی۔ طبیعت علم و ادب سے بہت زیادہ ذوق آشنا تھی۔

اظفری قابلیت کے لحاظ سے قلعہء معلّٰی کے تمام شاہزادوں سے زیادہ لائق اور فائق تھے، عربی، فارسی، ترکی اور اردو چاروں زبانوں میں مہارت حاصل تھی۔ آخری تینوں زبانوں میں کئی تصانیف کے مالک اور تینوں زبانوں میں بے تکلف شعر کہتے تھے۔ عربی سے ان زبانوں میں ترجمہ کرنے کی پوری صلاحیت حاصل تھی۔ ترکی اور فارسی کا درس بھی دیتے

تھے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کن اساتذہ سے انہوں نے تعلیم حاصل کی تھی اور ان کے کیا نام تھے۔ اپنے بھائیوں اور چچاؤں کی تعلیمی نگرانی بھی کیا کرتے تھے۔ مدراس میں بعض شاگردوں کو فن عروض وغیرہ کی کتابیں بھی پڑھائی تھیں۔ مدراس آ کر انگریزی میں بھی اچھی خاصی مہارت پیدا کرلی تھی۔ ان زبانوں اور علوم کے لئے علاوہ رمل اور فن طب میں بھی کامل دسترس حاصل تھی۔ علم طب میں حکیم عنایت اللہ خاں اور حکیم میر حسن دہلوی کے شاگرد تھے۔ قلعہء معلیٰ میں محلات کا علاج معالجہ سرکاری حکیموں کی نیابت میں اظفری کیا کرتے تھے۔ شاعری میں اپنے کو ''میر تقی میر'' دہلوی کا شاگرد بتاتے تھے۔ میر صاحب کو مدراس بلانے کی بھی کوشش کی تھی مگر کامیاب نہ ہوئے۔ علم باطنی تصوف میں سید اسرار اللہ قادری کے مرید ہوئے جو دہلی کی جامع مسجد میں واعظ اور اس زمانے کے مشہور عالم اور بزرگ تھے۔ شجرۂ خاندان انہوں نے اظفری کو دے کر انہیں اپنا خلیفہ بنایا تھا، لیکن خود اظفری نے کسی کو بھی اپنا مرید نہیں بنایا تھا۔

بعض سیاسی حالات کی بنا پر جس کا ذکر شاہ عالم ثانی کے حالات میں کیا گیا ہے اور اس کی تفصیل اظفری نے اپنی اس کتاب ''واقعاتِ اظفری'' میں لکھی ہے۔ قلعہء معلیٰ کی قیدی سکونت سے وہ بہت بیزار تھے۔ اس لئے 1789ء کے آغاز میں دہلی سے فرار ہو کر بہت سے مقامات سے ہوتے ہوئے، جس کا ذکر اظفری نے اپنی اس کتاب میں کیا ہے، وہ لکھنو پہنچے۔ سات سال تک وہاں قیام کر کے وہاں سے دکن کے ارادے سے نکلے اور بہت سے دیگر مقامات کا سفر کرتے ہوئے آخر میں مدراس پہنچے۔ نواب عمدۃ الامرا والا جاہ ثانی نے بہت آؤ بھگت کی۔ وہاں وہ عزت اور آرام سے رہنے لگے۔ ان کے مع خاندان وظائف مقرر کر دیئے گئے۔ 1819ء میں 64 سال کی عمر میں انتقال کیا اور وہیں انہیں دفن کیا گیا۔ ان کے مفصل حالات اور ان علاقوں اور شہروں کے حالات جن میں اس سفر کے دوران ان کا قیام رہا، ان کی اس کتاب ''واقعاتِ اظفری'' میں درج ہیں۔ یہ کتاب فارسی زبان میں ہے۔ اس کا اردو ترجمہ مدراس یونیورسٹی سے 1939ء میں شائع ہو چکا ہے۔ اس مضمون کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ (الف) قلعہء معلیٰ دہلی کے اندرونی حالات۔ (ب) اظفری نے جن مقامات کا سفر کیا تھا اور وہاں کے حالات۔

(الف)

شاہ عالم ثانی کا الٰہ آباد میں قیام۔ دہلی کے سیاسی حالات۔ 12 سالوں کے بعد دہلی کی واپسی

چونکہ اظفری نے لکھا ہے کہ شاہ عالم ثانی 12 سالوں کے بعد الٰہ آباد سے دارالسلطنت دہلی واپس آئے تھے اور اس کے بعد ہی غلام قادر روہیلہ کی سرکشی کا واقعہ پیش آیا تھا۔ اس لئے اس بات کا ذکر کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ انہوں نے وہ بارہ سال کن حالات میں گزارے تھے۔ وزیر غازی الدین خاں عمادالملک نے احمد شاہ بادشاہ بن محمد شاہ بادشاہ (1748ء۔1754ء) کو معزول کر کے شہزادہ محمد عزیز الدین کو قید سلاطین سے نکال کر عالم گیر ثانی کے لقب سے تخت شاہی پر بٹھا دیا تھا۔ ان کی حکومت 1754ء سے 1759ء تک رہی۔ وہ معزالدین جہاندار شاہ کے بیٹے، شاہ عالم بہادر شاہ کے پوتے اور اورنگ زیب عالم گیر کے پڑپوتا تھے۔ چونکہ عالم گیر ثانی، عمادالملک وزیر کی زیادتیوں سے تنگ آ چکے تھے، اس لئے انہوں نے اپنے ولی عہد علی گوہر کو پنجاب میں جاگیر دے کر وہاں امن وامان قائم کرنے اور ایک بڑی فوج بھرتی کرنے کی غرض سے بھیج دیا تھا تاکہ عمادالملک کے زور کو توڑا جا سکے اور اس کا مقابلہ کیا جا سکے۔ عمادالملک نے مرہٹوں کی مدد سے بادشاہ کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ ولی عہد کو پنجاب سے واپس بلا لے۔ ولی عہد بدرجہ مجبوری واپس تو آ گیا لیکن عمادالملک کے خوف سے قلعہ معلیٰ میں قیام کرنے کے بجائے اس نے شہر میں واقع علی مرداں خاں کی حویلی میں قیام کیا۔ عمادالملک نے اپنی فوج بھیج کر ولی عہد کے مسکن کا محاصرہ کر لیا۔ چونکہ ولی عہد کو اپنی جان کا خطرہ تھا، اس لئے رات کو اپنی جان بچا کر بڑی مشکل سے باہر نکل کر جمنا ندی پار کر کے وہ نجیب الدولہ کے علاقے میں پہنچ گیا۔ وہاں سے وہ لکھنو پہنچا۔ چونکہ شجاع الدولہ، عمادالملک کے خوف سے شاہزادے کو اپنے پاس ٹھہرانا نہیں چاہتا تھا، اس لئے اس نے شاہزادے کو یہ مشورہ دیا کہ وہ شمالی ہند کے مشرقی صوبوں پر قبضہ کرنے کے لئے وہاں جائیں۔ وہ صوبے عملی طور پر آزاد ہو چکے تھے۔ لہٰذا ولی عہد وہاں سے الٰہ آباد پہنچا اور وہاں کے صوبہ دار محمد قلی خاں کو اپنے ساتھ لے کر مشرقی صوبوں کی تسخیر کے لئے وہاں چلا گیا۔ کئی برسوں

تک وہ بہار کے صوبے پر قبضہ کرنے کی ناکام کوششیں کرتا رہا۔ جس وقت عماد الملک نے عالم گیر ثانی کو قتل کروایا تھا، اس وقت ولی عہد بہار کے صوبے میں تھا۔ لہٰذا اپنے والد کے قتل کی خبر پاتے ہی اسی دن کتھولی کے مقام پر ابوالمظفر جلال الدین محمد شاہ غازی کے لقب سے تخت شاہی پر بیٹھ گیا اور ان کی غیر موجودگی میں شجاع الدولہ اور نجیب الدولہ کو وزیر مقرر کر دیا۔

1757ء میں پلاسی کی جنگ میں انگریزوں نے مقامی امیروں اور فوجی عہدہ داروں سے سازش کر کے ان کی مدد سے نواب سراج الدولہ کو شکست دے کر اس کی جگہ میر جعفر خاں کو ناظم مقرر کر دیا۔ لیکن چند ماہ بعد انگریزوں کی حسب منشا اس سے نہ بنی اور ان کے آپسی تعلقات کشیدہ ہونے لگے لہٰذا انہوں نے 1760ء میں میر جعفر خاں کو معزول کر کے اس کے داماد میر قاسم خاں کو بنگال کے صوبوں کا ناظم بنا دیا۔

بد قسمتی سے میر قاسم خاں کی انگریزوں سے بگڑی اور تصادم کی نوبت آ گئی۔ وہ شکست کھا کر شجاع الدولہ کے پاس الہ آباد پہنچا۔ اس زمانے میں شاہ عالم بادشاہ بہار کی تسخیر میں ناکامی کے بعد بندیل کھنڈ پر قبضہ کرنے میں لگا ہوا تھا۔ لہٰذا شجاع الدولہ نے بظاہر میر قاسم خاں کی مدد بباطن بنگال پر اپنا قبضہ جمانے کے لئے بادشاہ کے جھنڈے کے تلے ایک بھاری لشکر اکٹھا کیا اور بہار پر چڑھ دوڑے۔ 1764ء میں بکسر کے میدان میں انگریزوں نے شاہ اور وزیر کی ٹڈی دل فوج کو شکست دے دی۔ شجاع الدولہ تیز رفتاری سے اپنے علاقے میں چلا گیا اور میر قاسم خاں بھاگ کر روہیل کھنڈ پہنچا۔ بادشاہ نے خود کو انگریزوں کے سپرد کر دیا اور ان سے صلح کر لی۔ 1765ء میں شاہ عالم نے شمالی ہند کے تینوں صوبوں بہار، بنگال اور اڑیسہ کی دیوانی کی انہیں سند دے دی۔ انگریزوں نے ان صوبوں کی سالانہ مال گزاری میں سے بادشاہ کے 26 لاکھ روپے مقرر کر دیئے۔ اس کے بعد انہوں نے صوبہ اودھ سے صوبہ الہ آباد اور کوڑہ جہان آباد الگ کر کے جن کی سالانہ آمدنی 48 لاکھ روپے تھی، انہیں بطور جاگیر دیدیئے اور الہ آباد کا قلعہ ان کے رہنے کے لئے دے دیا۔ ایک انگریزی فوج ان کی حفاظت کے لئے مقرر کر دی گئی۔ اب گویا بادشاہ انگریزوں کا قیدی تھا۔ انگریزوں کے تحفظ میں بلا دار الخلافہ شاہ عالم چھ سال (1765ء۔1771ء) وہاں مقیم رہے۔ وہ بادشاہ ضرور تھے لیکن ملکی انتظامی امور میں ان کو کسی قسم کا عمل دخل نہ تھا۔ لیکن وہ وہاں بڑی تنگی اور ذہنی پریشانی میں رہے۔ انگریز عہدہ داروں نے ان پر بڑی پابندیاں عائد کر رکھی تھیں ان

کی رقص وسرود کی محفلوں اور نقارہ بجانے پر اعتراض کیا کرتے تھے۔ اس وجہ سے وہ الہ آباد سے نکل کر شاہ جہاں آباد جانے کے خواہش مند تھے۔ لیکن کوئی صورت نظر نہیں آ رہی تھی۔ حسن اتفاق سے اسی زمانے میں مرہٹوں نے دہلی پر قبضہ کر لیا تھا اور نجیب الدولہ میر بخشی کو وہاں سے مار بھگایا۔ اس کے باوجود وہ بادشاہ کی غیر موجودگی میں اس کے نائب کی حیثیت سے وہاں حکومت نہیں کر سکتے تھے لہٰذا مرہٹوں نے شاہ عالم کو دہلی آنے اور اس کی مدد کرنے کی دعوت دی۔ شاہ عالم انگریزوں کی مرضی کے خلاف 1771ء میں دہلی چلا گیا اور اپنے آباؤ اجداد کے خالی تخت پر جلوہ افروز ہو گیا۔

جیسا اوپر لکھا گیا ہے نجیب الدولہ بارہ سال تک بحیثیت نائب دہلی سلطنت کا نظم ونسق چلاتا رہا تھا۔ شمالی ہندوستان آ کر مرہٹوں نے اسے دہلی سے مار بھگایا۔ 1770ء میں جب نجیب الدولہ کا انتقال ہو گیا تو شاہ عالم نے اس کے بیٹے ضابطہ خاں کو میر بخشی مقرر کر دیا۔ بادشاہ کے خیر وعافیت کے ساتھ قلعہء مبارک میں تشریف فرمانے کے بعد ضابطہ خاں نے بغاوت کر دی۔ لہٰذا اس کی گوشمالی کے لئے مرہٹوں اور درباری امیروں کی فوجوں کو ہمراہ لے کر بادشاہ بذات خود سکرتال پہنچے۔ ضابطہ خاں نے شاہی فوجوں کا مقابلہ کیا لیکن اسے شکست کا منہ دیکھنا پڑا اور وہ تباہ وبرباد ہو کر بھاگ گیا۔ اس کا مال واسباب لوٹ لیا گیا۔ اس باغی کے بال بچوں کو اسیر کر لیا گیا۔ اس ہنگامے کے وقت اس کا بیٹا غلام قادر آٹھ دس سال کا تھا۔ بادشاہ اسے اپنے ساتھ لے آئے۔ بادشاہ نے جب غلام قادر کو دیکھا تو اس پر نہایت شفقت کی اور دہلی میں اسے قدسیہ باغ میں بڑے آرام سے رکھا۔ اس کی تعلیم وتربیت کا معقول انتظام کیا۔ یہاں تک کہ اسے اپنا بچہ کہنے لگے اور روشن الدولہ کا خطاب دیا۔ اسے فرزند خاص سے مخاطب کرتے تھے۔ اس کے بارے میں اردو میں چند شعر بھی کہے تھے۔ اظفری نے لکھا ہے کہ بالآخر اپنے چند خاص رازداروں کی معرفت اس لڑکے کو کافی مصارف اور سامان کے ساتھ رات کے وقت رہا کر کے اس کے ماں باپ کے پاس بھجوا دیا۔

جب غلام قادر کا باپ ضابطہ خاں طبعی موت مر گیا تو وہ باپ کا جانشیں ہوا۔ اظفری نے لکھا ہے کہ وہ بالکل فرعون بن گیا۔ سر پر ٹیڑھی ٹوپی رکھنے لگا۔ کمینہ پن اور شرارت پر زبان کھولی۔ کھلم کھلا کہنے لگا کہ بہت جلد وہ شاہ جہاں آباد پہنچ کر اپنا بدلہ لے گا۔ جس طرح بھی ہو مکر وفریب سے

کام لے گا اور اس قلعے کو جمنا میں غرقاب کردے گا۔ آخر کار چند مہینے بعد اس نمک حرام نے اپنی فوجوں کے ساتھ دھاوا بول دیا۔ قلعے پر گولہ باری کی۔ اسی دوران چند شرطیں طے پا گئیں۔ لڑائی بند ہوگئی اور وہ اپنے وطن واپس چلا گیا۔

ایک سال بعد اس نے دوبارہ دہلی پر حملہ کیا۔ اس زمانے میں وہ رات دن قسم قسم کا نشہ کرتا تھا، خاص کر بھنگ، گانجہ اور چرس زیادہ پیتا تھا۔ اظفری نے لکھا ہے کہ غلام قادر نے اس بار اس بلند مرتبہ خاندان کے تمام حقوق کو بالکل فراموش کر کے تہس نہس کر دیا۔ قدیم بنی ہوئی مستقل عمارت کو نئے سرے سے ویران کر دیا۔ شاہ عالم بادشاہ اور بے گناہوں کو سخت ایذائیں اور تکالیف پہنچائیں۔ چھوٹے بڑوں کے مال و اسباب کو لوٹا اور ان کو مروا دیا۔ یہاں تک کہ بڑی بے دردی سے بادشاہ کی آنکھیں حلقہ چشم سے نکلوا دیں۔ اسے تخت سلطنت سے الگ کر دیا۔ محمد بیدار بخت ابن احمد شاہ بادشاہ بن محمد شاہ کو غلام قادر نے سلاطینی قید سے نکال کر تخت پر بٹھا دیا۔ اسے شاہ جہاں ثانی کا خطاب دیا۔ یہ سلطنت چند روز بچوں کا کھیل تماشا بن گئی۔

غلام قادر کی اسیری:

غلام قادر اس ہنگامے میں بہت سے شہزادوں کو قید کر کے قلعے سے لے گیا اور انہیں میرٹھ میں رکھا۔ اظفری نے ان شہزادوں کے نام بھی لکھے ہیں۔ لیکن ابھی اس ہنگامے کو چھ ماہ بھی نہیں گزرے تھے کہ وہ سندھیا پٹیل کی فوجوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا۔ شہزادوں کو قلعۂ معلّٰی میں واپس پہنچا دیا گیا۔ اس کا مال و اسباب کچھ سرکار میں داخل ہوا اور کچھ اس کی فوجوں نے لوٹ لیا۔

متھرا میں طرح طرح کی ذلتوں اور اذیتوں کے بعد مرہٹوں نے اس کو قتل کر دیا۔ مرہٹہ مذکور نے اس کے دونوں کان، ناک اور نیچے کے ہونٹ کٹوا ڈالے اور آنکھیں بھی نکلوا کر الگ الگ ڈبیوں میں رکھوائیں۔ پھر یہ چیزیں بطور تحفہ مجبور بادشاہ کے حضور میں بھجوائیں۔ اس وقت اظفری بھی اپنے تمام بھائیوں کے ساتھ شاہ جہاں آباد کے قلعے میں اسیر تھا۔ حضرت بادشاہ کے حکم سے یہ تحفے ان سب شہزادوں کی نظر سے بھی گزرے۔

اظفری نے لکھا ہے کہ غلام قادر نے بیدار شاہ کو سلطنت سے معزول کر کے میرٹھ میں مرزا اکبر شاہ ولی عہد کو بادشاہ بنا دیا تھا۔ وہ تیرہ روز بادشاہ رہے۔

مرہٹوں نے شاہ عالم کو دوبارہ بادشاہ بنا دیا تھا۔ اظفری نے لکھا ہے کہ ظاہری بصارت سے محروم ہو جانے کے بعد بھی محض دست مبارک کے اشارے سے عرضیوں پر دستخط کرتے تھے۔ ایسی چند عرضیاں اظفری کے پاس موجود تھیں۔

شہزادوں کو قید رکھنے کی رسم:

اظفری نے لکھا ہے کہ یہ رسم معزالدین جہاندار بادشاہ (1712ء) کے زمانے سے نئے سرے سے زندہ ہوئی تھی اور اس دور سے لے کر اظفری نے جب واقعاتِ اظفری لکھی تھی اس وقت تک ایک سو سال کا زمانہ ہوتا تھا، ہنوز یہی رسم جاری اور تیموری نسل پر ایک آفت طاری تھی۔

شہزادوں میں فن موسیقی سے دلچسپی:

اظفری نے لکھا ہے کہ احمد شاہ بادشاہ بن محمد شاہ بادشاہ، شاہ جہاں ثانی اور شہزادہ جام بخش بن شہزادہ کام بخش کو فن موسیقی میں بڑی دسترس حاصل تھی۔ حالانکہ ان بزرگوں کے گانے کا طریقہ بھی قدماہی کے سرود کے انداز پر تھا۔

یقین شاہ کی قلعہ معلیٰ میں رسائی:

اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں دہلی کے قلعہ معلیٰ میں صوفیوں اور شعبدہ بازوں کا اثر و رسوخ بڑھ گیا تھا۔ 1771ء میں دہلی واپس آ کر شاہ عالم تخت شاہی پر بیٹھا۔ وہ دہلی کے پرہیزگار اور متقی بزرگوں کا بہت احترام کیا کرتا تھا۔ خواجہ میر درد کی خانقاہ میں سالانہ ہونے والی قوالیوں کی مجلس میں شریک ہوا کرتا تھا۔ وہ شاہ فخر الدین دہلوی کا بڑا احترام کیا کرتا تھا۔ بادشاہ کی درخواست پر وہ قلعہ معلیٰ میں تشریف لے گئے تھے اور بادشاہ کی خاطر مدارات کو قبول کیا تھا۔ بادشاہ اکثر ان کی خانقاہ میں حاضری دیا کرتا تھا۔ بادشاہ ان کی خدمت میں پھول اور مٹھائیاں بھیجا کرتا تھا۔

اظفری نے لکھا ہے کہ شاہی خاندان کی بیگمات اپنے عقائد کے موافق ہر وقت تعویذ اور گنڈوں کی تلاش میں رہا کرتی تھیں۔ اس وجہ سے خواجہ میر درد اور شاہ فخر الدین دہلوی کا ان بیگمات پر بہت اثر بڑھ گیا تھا۔ حسن اتفاق سے یقین شاہ نامی ایک پردیسی جادوگر دہلی آیا۔ بعض تقریبات کے سلسلے میں اس کی رسائی قلعہ مبارک میں بھی ہوگئی۔ اپنے مکر و فریب اور شعبدہ بازی

کے بدولت دوسرے شہزادوں اور اظفری کی ڈیوڑھی تک وہ پہنچ گیا اور اپنی کراماتیں دکھانے لگا۔ یقین شاہ نے اپنی شعبدہ بازیوں سے مرزا مغل اور مرزا طفل کو خوب لوٹا۔ یقین شاہ کا یہ دستور تھا کہ وہ ہمیشہ دہلی کے تمام مشائخ کی ہجو کیا کرتا تھا۔ اس طرح وہ اپنی عقیدت بڑھاتا رہتا تھا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ مرزا مغل اور مرزا طفل اور ان کی بہن فقیرہ بیگم عرف جیونا بیگم کی طبیعتیں دہلی کے دوسرے بزرگوں مثلاً خواجہ میر درد اور مولانا فخر الدین دہلوی وغیرہ کی عقیدت سے ایسی برگشتہ ہوگئیں کہ ان لوگوں کے دلوں میں ان بزرگوں کا کچھ مرتبہ نہ رہا۔ مرزا مغل اور مرزا طفل اس کے مرید بھی ہو گئے۔ اسی طرح اس نے قتلق بیگم عرف جیونا بیگم کو اپنے فریب میں لا کر خوب لوٹا۔ چونکہ ان کے شوہر مرزا جواں بخت ولی عہد، بادشاہ کی بلا اجازت قلعہ سے فرار ہو کر لکھنو چلے گئے تھے اور وہیں رہنے لگے تھے جیونا بیگم اپنے شوہر کے پاس پہنچنے کے لئے دیوانہ وار بے قرار تھیں۔ یقین شاہ نے انہیں یقین دلایا کہ ایک تخت پر بٹھا کر مؤکلوں کے ذریعہ انہیں پہنچا دیں گے۔ اس حیلے سے تقریباً سال بھر تک ان کو طرح طرح کے شعبدے دکھاتا اور لکھنو پہنچانے میں ٹال مٹول کرتا رہا۔ اس طرح اس نے جیونا بیگم سے بڑی رقم کھینچ لی۔ عمل کے ذریعے اپنے مقصد میں ناکام ہونے کے بعد وہ دہلی سے بھاگ گیا اور بیگم صاحبہ کو مفلس کر گیا۔

زنانے محلوں میں خواجہ سرا دربارں:

اظفری نے لکھا ہے کہ دہلی کے تمام اگلے بادشاہوں کے زمانے میں یہ دستور تھا کہ خوجے رات اور دن میں ہر وقت حکم حضور کے خاص شاہی محل اور دیگر محلات میں آتے جاتے تھے۔ مگر جب ان کی بداعمالیاں بہت زیادہ ظاہر ہوئیں، وہ شادیاں کرنے لگے اور بیویاں گھروں کی زینت بننے لگیں تو بادشاہ شاہ عالم ثانی کے عہد حکومت میں محلوں کے اندر آنے جانے سے روک دیئے گئے۔ لیکن دہلی کے بادشاہوں میں نظارت کی خدمت ہنوز انہیں خوجوں سے متعلق تھی۔ خوجے دو قسم کے ہوتے تھے۔ ایک تو وہ جس کا عضو خاص کٹنے کے بعد کسی قدر باقی رہتا تھا۔ انہیں بادامی کہتے تھے۔ دوسرے وہ جن کا عضو خاص بالکل جڑ سے صاف ہوتا تھا۔ ان کا عرف صندلی رکھا گیا تھا۔ بادامیوں کو دربانوں کے طور پر دروازوں پر مقرر کرتے تھے۔ ان کا لقب درباری قرار دیا گیا تھا۔ صندلیوں کو محل کے اندر جانے کی اجازت تھی انہیں محلی کے خطاب سے سرفراز کر کے اعلیٰ مرتبہ

تک پہنچادیا جاتا تھا۔

محل دار بیگم کی طرف سے نائب کے طور پر ایک عورت مقرر تھی جو سلاطین کے محلوں میں آتی جاتی تھی۔ سلاطین جس حالت میں ہوں، رات دن میں چار مرتبہ اپنی آنکھوں سے دیکھتی تھی اور ان کے محل کے اندر کی اچھی بری بات حضور میں لکھتی تھی۔ سلاطین کی ڈیوڑھیوں کا یہ معمول بھی تھا کہ تین پہر دن ڈھلے بند ہو جاتی تھیں اور دروازے میں اندر اور باہر سے تین تین قفل لگا دیئے جاتے تھے۔ ان کی کنجیاں ناظر کے پاس بھیج دی جاتی تھیں جس کا نام منظور علی خاں تھا۔

احمد شاہ بادشاہ (1748ء۔1754ء) کی معزولی، انہیں نابینا کرنا، شہزادہ محی الملت کی شاہ جہاں ثانی کے لقب سے تخت نشینی

اظفری نے لکھا ہے کہ وزیر الملک غازی الدین خاں عماد الملک نے احمد شاہ بادشاہ کو معزول کر کے ان کی آنکھوں میں نیل کی سلائی پھروا دی تھی۔ انہیں نو محلہء سلاطین میں قید کر کے ایک کوٹھری میں رکھا گیا تھا۔ ان کی ایک آنکھ میں کسی قدر بصارت باقی تھی۔ ذرا ذرا لکھ پڑھ لیتے تھے۔ ان کے بعد ایک دوسرے شہزادے محی الملت کو شاہ جہاں ثانی کے لقب سے تخت پر بٹھایا گیا۔ وہ بھی اسی طرح نو مہینے حکومت کرنے کے بعد معزول ہوئے تو نو محلہء سلاطین میں انہیں بھی قید کر دیا گیا۔

احمد شاہ ابدالی کے دو حملوں کا ذکر:

معاصر تواریخ کی کتابوں کے بیانات کے مقابلے میں اظفری نے ابدالی کے ان دو حملوں کے بارے میں بعض ایسے واقعات لکھے ہیں جو ان کتابوں میں دستیاب نہیں ہوتے۔ پہلا حملہ 1748ء میں ہوا تھا۔ اس موقع پر اس کی شکست ہوئی تھی اور وہ زخمی ہو کر اپنے ملک کابل واپس چلا گیا تھا۔ دوسرا حملہ اس نے عالمگیر ثانی (1754ء۔1759ء) کی درخواست پر کیا تھا۔ چونکہ عالمگیر ثانی، عماد الملک کے مظالم سے تنگ ہو چکا تھا، اس لئے اس نے اپنی مدد کے لئے احمد شاہ ابدالی کو بلایا تھا۔ اس بار اسے کامیابی حاصل ہوئی اور اس نے دہلی کے قلعہ معلیٰ پر قبضہ کر لیا تھا۔ صلح کے بعد احمد شاہ ابدالی نے حضرت فردوس آرام گاہ محمد شاہ بادشاہ کی بیٹی سے عقد کیا جس کا نام

حضرت بیگم تھا۔ پوری آراستگی، زینت اور آرائش، بے شمار جہیز وسامان، مرصع گھوڑوں اور ہاتھیوں کے ساتھ شادی انجام کو پہنچی۔ چند ماہ قیام کے بعد ابدالی اپنی دلہن اور اپنی ساس صاحبہ محل کو اپنے ہمراہ لے کر کابل لوٹ گیا۔ کم وبیش 18 سال تک ماں و بیٹی دونوں کابل میں رہیں۔ جب حضرت بیگم نے کسی مرض میں مبتلا ہو کر وفات پائی تو مرحومہ کی والدہ صاحبہ محل ان کے جنازے کو لے کر دہلی آئیں اور حضرت فردوس آرام گاہ محمد شاہ بادشاہ کی قبر کے پاس دفن کر دیا گیا۔ محمد شاہ بادشاہ کی قبر درگاہ نظام الدین اولیا کے سامنے، مسجد کے قریب اور حضرت امیر خسرو کی قبر کے پیچھے واقع ہے۔ سر سید احمد خاں نے اپنی کتاب ''آثار الصنادید'' میں محمد شاہ بادشاہ کا ذکر تو کیا ہے، لیکن انہوں نے یہ نہیں لکھا ہے کہ محمد شاہ کی قبر کے بغل میں کس کی قبر ہے۔ اظفری کے بیان سے ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دوسری قبر بادشاہ کی بیٹی حضرت بیگم کی ہے۔

(ب)

اظفری نے لکھا ہے کہ غلام قادر کے ہنگامے (1788ء) کے بعد انہیں قلعے سے بھاگ نکلنے کا موقع مل گیا۔ پھر ان کے فرار ہونے اور اس ہنگامے کی بدولت دوسرے شہزادوں کی رہائی ہوئی۔ اظفری نے شاہ اعظم درویش سے اسم اعظم کا عمل سیکھا تھا اور اس نے اس پر عمل کیا تو انہیں قلعے سے بھاگنے میں کامیابی حاصل ہوئی۔

اظفری نے قلعے سے نکلنے سے پہلے ہی جے پور اور جودھپور کے راجاؤں، بعض زمین داروں اور نوابوں کو خط کتابت کے ذریعہ انہیں اپنے فرار ہونے کے منصوبے کے بارے میں مطلع کر دیا تھا۔ وہ انہیں پناہ دینے کے لئے دل وجان سے آمادہ ہو گئے تھے۔ فرار ہونے سے ایک ماہ پہلے سے اظفری نے اپنا حلیہ بدلنے کا کام شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے نہ خط بنوایا اور نہ بال کٹوائے تاکہ صورت بدل جائے اور ہیئت ایسی بدل جائے کہ کوئی انہیں پہچان نہ سکے۔ اظفری نے اپنے چہرے پر افیون ملی تاکہ اس کی سیاہی سے چہرے کی سپیدی چھپائی جا سکے۔ ایک رازدار سقے نے اپنی لنگی خفیہ طور پر ان کے پاس بھیج دی۔ سقوں جیسا لباس اور جوتے پہن کر اور دوسرے ساتھیوں کی مدد سے قلعہ کی دیوار سے نیچے اتر کر وہ باہر نکل آئے۔ دہلی دروازے کے راستے قلعہ معلیٰ سے باہر نکل گئے۔ اس کے بعد جامع مسجد ہوتے ہوئے اجمیری گیٹ سے باہر نکل گئے۔

وہاں سے ریواڑی ہوتے ہوئے مرہٹوں کی عملداری سے باہر نکل گئے اور راجہ سوائی پرتاپ سنگھ کی ریاست کی سرحد میں داخل ہو گئے۔ وہاں کے چوپڑ بازار، عالی شان پتھر کی جالی دار عمارتوں کی بہت تعریف وتوصیف بیان کی ہے۔ وہاں سے وہ جودھپور پہنچے۔ وہاں سے سانبھر گئے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ وہاں نمک فروخت نہیں ہوتا۔ شہر کے باہر نمک کے ڈھیر ٹیلوں اور پہاڑوں کی طرح لگے ہوتے تھے۔ جس شخص کو جتنی ضرورت ہو اٹھا لے جائے۔ کوئی مانع نہیں۔ وہاں سے وہ اجمیر پہنچے۔ وہاں خواجہ صاحب کی درگاہ میں حاضری دی، نذر و نیاز بھی چڑھائی۔ اظفری نے لکھا ہے کہ یہ درگاہ نہایت شاندار اور پرشکوہ تھی اس سے متعلق بہت مختلف کارخانے تھے۔

اجمیر سے لوٹنے کے بعد اظفری دوبارہ جودھپور پہنچے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ وہاں کے راجہ کی عمل داری میں چوروں اور ڈاکوؤں کا بالکل صفایا ہو گیا تھا۔ مسافر رات کو سفر کرتے تھے۔ وہاں اونٹ اور چھکڑوں کی سواری کا رواج تھا۔ شکار اور جانور کشی بالکل ممنوع تھی۔ وہاں کا راجہ بتوں کی پوجا میں مصروف رہتا تھا۔ اظفری نے وہاں کے مردوں کو زیادہ تر دیوؤں کی طرح سیاہ اور عورتوں کو حوران جنت کے مانند شفیق پایا۔ وہاں گلاب کے پھول فروخت نہیں ہوتے تھے۔ سب کے سب بت خانوں کی نذر ہو جاتے تھے۔

وہاں اپنی ہیت بدل کر اظفری نے اپنا نام مرزا عبداللہ رکھا۔ وہاں سے روانہ ہو کر رام پور پہنچے۔ وہاں کے نواب نے مہمان داری کی اور نذرانے پیش کئے۔ وہاں سے چل کر بانس بریلی ہوتے ہوئے وہ لکھنو پہنچے۔

اظفری کا لکھنو میں سات سال قیام

اٹھارہویں صدی کے دہلی کے مہاجرین شعراء مثلاً میر حسن دہلوی کی طرح اظفری نے بھی لکھنو کی گلیوں، کوچوں، بازاروں اور راستوں کی تنگی کی شکایت کی ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ برسات کے زمانے میں شہر میں کیچڑ کیچڑ ہو جاتی تھی۔ اس شہر کی افتاد ہی دراصل کچھ ناموزوں پر پڑی تھی۔ حالانکہ نواب وزیر نے بے نظیر عمارتیں بنوائی تھیں۔ البتہ وہاں کی آبادی درجہ کمال کو پہنچ گئی تھی۔ ہر فن کے ارباب کمال وہاں موجود تھے۔ نواب وزیر آصف الدولہ اور ان کے نائب سرفراز الدولہ ناظم الملک مرزا احسن رضا خاں سے ان کے تعلقات خوشگوار تھے۔ دونوں ہی اظفری

کی خدمت کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھتے تھے۔

نواب وزیر کی ظریفانہ وحریفانہ باتوں کا بیان

اظفری نے نواب وزیر کے طرز زندگی اور کردار کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ واہی تباہی باتوں اور کھیل کود میں رہنے کے باوجود جواب برجستہ چچا تلا دیتے تھے۔ وہ عجیب لاابالی طبیعت کے رئیس تھے۔ ایک لحظہ کھیل کود کے اشغال سے جدا نہیں ہوتے تھے۔ امور مملکت اور اپنے پرایوں سے کچھ واسطہ نہ رکھتے تھے۔ مدح اور مذمت دونوں کے لحاظ سے عقلمند لوگ انہیں لائے نفی کی حیثیت دیتے تھے۔

نواب وزیر کا اظفری کے ساتھ ہولی کھیلنا

اظفری کے لکھنو میں قیام کے دوران ہولی کے تہوار کے موقع پر نواب نے ان کے ساتھ ہولی کھیلی تو اظفری نے دیکھا کہ نواب کے سارے دانت آغاز جوانی میں ہی شراب خوری کی کثرت کی وجہ سے گر گئے تھے۔ بدیں وجہ ان کا منہ کسی قدر کھلا رہتا تھا۔ وہ اس وقت مخمل یا کسی اور چیز کا چھوٹا سا گیند منہ میں رکھے ہوئے تھے تا کہ ہولی کھیلنے میں عبیر اور گلال وغیرہ منہ میں نہ چلا جائے۔ اس عہد کے مورخوں نے نواب آصف الدولہ کے بارے میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

نواب وزیر کے لے پالک بیٹے وزیر علی خاں اور بیٹی کی شادیوں کا بیان

اظفری نے لکھا ہے کہ وزیر علی خاں کی شادی کی تقریب میں تقریباً پچاس لاکھ سے زائد روپے خرچ ہوئے تھے اور اس نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ نوشہی کی رات چراغاں، مشعلوں اور آتش بازی کی یہ کثرت تھی کہ دو کوس تک معلوم ہوتا تھا کہ آگ کا دریا موجزن ہے۔ اسی طرح چند سال بعد نواب وزیر کی لے پالک بیٹی کی شادی ہوئی۔ اس شادی میں بھی پہلی شادی سے تقریباً آدھے مصارف ہوئے۔ اظفری نے بھی اپنے حقیقی اور چچیرے بھائی کے ساتھ اس شادی میں شرکت کی تھی۔

دکن کی سیر کے لئے اظفری کی روانگی اور بنارس پہنچنا

لکھنو سے روانہ ہو کر اظفری 1797ء میں بنارس پہنچا۔ بنارس ایک چھوٹا سا بارونق شہر تھا۔

آبادی بے شمار تھی۔ وہاں کے لوگ بے حد خوشحال تھے۔

سہسرام

بنارس سے چل کر اظفری بلدۂ سہسرام (صوبہ بہار) میں پہنچا۔ وہ بہت آباد تھا۔ اس شہر میں علاول خاں کا روضہ تھا۔ اظفری نے وہاں یہ عجیب بات دیکھی کہ وہاں کی عورتوں سے اگر پوچھا جائے کہ علاول خاں کا روضہ کہاں ہے تو وہ اس کا نام سنتے ہی پوچھنے والے کو بے دھڑک ماں بہن کی گالیاں دینے لگتی تھیں اور شرمندگی سے ہنس کر اپنا منہ پھیر لیتی تھیں۔ نہ تو روضہ کا پتہ بتاتیں اور نہ کچھ جواب دیتیں۔

عظیم آباد پہنچنا

وہ شہر بارونق تھا۔ اظفری نے عظیم آباد میں ہونے والے چرخ پوجا کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے کہ ان کے ہاں ایک مذہبی رسم یہ تھی کہ اس روز دو نیزوں کے برابر ستون کی مانند بانسوں کو باندھ کر کھڑا کرتے تھے اور اس کے سروں پر موٹی لمبی رسیاں باندھ دیتے تھے۔ اوپر کے سرے پر بڑے بڑے موٹے لوہے کے کانٹے لگاتے تھے۔ اس کانٹے کو کوئی برہمن اپنی پیٹھ کی کھال سے گھسا لیتا تھا۔ اس طرح کہ وہ کانٹا کھال میں سے دوسری جانب باہر نکال کر مضبوط باندھ دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد اسے کل کے زور سے لوگ گھماتے تھے۔ وہ برہمن ہوا میں معلق چکر لگاتا رہتا تھا اور اپنی گود میں کچھ ترکاریاں یا پھل رکھ لیتا تھا جو اوپر سے اپنی قوم کے لوگوں کے تماشائیوں میں ڈالتا رہتا تھا جسے وہ تبرک سمجھتے تھے۔ یہ کانٹے میں معلق چکر لگانے والا ہوا کے جھکڑ سے کبھی کبھی خوف زدہ ہو جاتا اور اس کا براز نکل جاتا تھا تو تماشائیوں کے چہرے اور لباس پر پڑتا تھا۔ چند لمحوں بعد اسے اتار لیتے تھے اور اس کے بجائے کسی دوسرے برہمن کو چڑھاتے تھے۔ اس میلے میں تقریباً ساری بستی کے مرد اور عورتیں شریک ہوتے تھے اس کو چرخ پوجا کہتے تھے۔

مرشد آباد پہنچنا

اظفری نے بنگال کی آب و ہوا کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ بیماری لانے والی تھی اور اسے اس آب و ہوا سے بہت نقصان پہنچا تھا اور اسے در پے علاج رہنا پڑا تھا۔ وہاں غلہ اور

پھلوں کی ارزانی تھی۔ قسم قسم کے مزیدار آم ہوتے تھے لیکن انگور نہیں ہوتا تھا۔ وہاں کے کیلے اور سنترے بے بدل تھے۔ وہاں کی عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ وہاں کی عورتیں نہایت بیباک، شوخ طبع ہوتی تھیں۔ اپنے شوہروں پر غالب اور زیادہ تر شہوت پرستی کی طالب ہوتی تھیں۔

بردوان پہنچنا

اظفری نے لکھا ہے کہ وہاں کی آب وہوا اچھی تھی اور شہر اچھا خاصا آباد تھا۔ اشیا ارزاں اور پھل سستے تھے۔ ناریل اور چھالیا کے درخت کثرت سے تھے۔ مرد اور عورت اکثر بدصورت، گندہ دہن اور بدبودار تھے، مگر دانت بہت خوبصورت اور بال لمبے لمبے ہوتے تھے۔ وہاں کے لوگوں کا بیان تھا کہ یزید بن معاویہ ولد ابوسفیان کی اولاد کے لوگ اس شہر میں موجود تھے اور اس بات پر فخر کرتے تھے۔ اپنی قوم کے علاوہ اپنی لڑکیوں کی شادی کسی دوسری قوم میں نہیں کرتے تھے۔

شہر کلکتہ کا بیان

اظفری نے لکھا ہے کہ آبادی کے لحاظ سے کلکتہ بہت بڑا اور عجیب غدار شہر تھا۔ بے شمار عمارتیں اور آبادی انتہا کو پہنچی ہوئی تھی۔ انگریزوں کی بہت سی عمارتیں تھیں۔ وہاں کی ہوا معتدل، جو غریبوں کو بہت جسمانی نقصان پہنچاتی تھی۔

شہر کٹک میں ورود

وہاں اظفری نے قدیم شریف کی زیارت کی سعادت حاصل کی۔ وہاں کی آبادی مائل بہ ویرانی تھی۔ وہاں ساری چیزیں خراب ملتی تھیں۔ ان میں دھول اور کنکر ہوتے تھے۔ اظفری کے بیان کے مطابق یہ سب خرابیاں مرہٹوں کی بدعملی اور بدنظمی کی وجہ سے تھیں۔ اظفری نے مرہٹوں کی حکومتوں کی سخت نکتہ چینی کی ہے اور لکھا ہے کہ اس نے اپنی زندگی میں یہی دیکھا تھا کہ جب ان کے ملک میں دکھنیوں کا عمل ہوا تو کوئی خرابی ایسی نہ تھی جو ملک میں نہ آئی ہو۔ ہندوستان کی یہ خرابی اور تباہی دکھنیوں کے آنے کا نتیجہ تھی۔ وہاں اشیا ارزاں، مگر مچھر بہت کثرت سے ہوتے تھے۔ لوگوں پر آرام اور نیند حرام کر رکھی تھی۔ برسات اور گرمی کے موسم میں مچھروں کی نیش زنی سے شہر

والوں کو رات بھر ذرا بھی نیند نہیں آتی تھی۔ دن کو ذرا سو لیتے تھے۔ یہاں کی زبان بہت کم سمجھ میں آتی تھی۔

پوری جگناتھ کا بیان

اظفری ہندوؤں کے مشہور جگناتھ مندر کو دیکھنے گیا۔ وہ جگناتھ کے گھاٹ کی چوکی "اٹھارہ نالہ" پر پہنچا۔ جہاں ہندوؤں کا ٹھاکر دوارہ اور بڑی زیارت گاہ تھی۔ اظفری نے وہاں عجیب تماشا دیکھا کہ ہزاروں ہندو طول طویل مسافت طے کر کے وہاں اپنے خان ومان سے برباد ہو کر فقیرانہ حالت اور صورت میں ننگے بھوکے جگناتھ کی زیارت کو آتے تھے۔ جب اس چوکی پر پہنچتے تھے تو وہاں دربان بے دھڑک بید وغیرہ سے مار مار کر انہیں بالکل مجروح کر ڈالتے تھے، جو کچھ لباس اور زادراہ ان کے پاس ہوتا تھا، سب کچھ چھین لیتے تھے بلکہ اس سے بھی زیادہ مانگتے تھے، جو نہیں دیتے، انہیں جیل خانے میں ڈال دیتے تھے۔ انہیں کھانے، پینے اور اوڑھنے کو کچھ بھی نہیں دیتے تھے، روزانہ تیسرے پہر لاٹھیوں سے پیٹتے تھے کہ اور مال بتاؤ۔ پانچ چھ روز میں کسی نے اگر کچھ اور دے دیا یا وعدہ کیا تو اسے چھوڑ دیا۔ اگر پٹائی کی وجہ سے مر جاتا تو اسے دریا میں پھینک دیتے تھے اور اگر وہ زندہ بچ جاتا تو چند روز کی قید کے بعد اسے زیارت کی اجازت ملتی تھی۔

اظفری کو وہاں ایک عجیب بات دیکھنے میں آئی کہ وہاں ہندو مسلمان مل کر ساتھ ساتھ ایک رکابی میں کھانا کھاتے تھے اور ہندو کچھ پرواہ نہ کرتے تھے۔ اظفری نے یہ بھی لکھا ہے کہ انہوں نے اپنے کھانے میں سے کچھ بچا کھچا ایک ہندو کو کھلایا، وہ بغیر کراہیت کے کھا گیا پھر انہوں نے اپنے ایک مسلمان ملازم کے ساتھ ایک ہندو کو ایک ہی رکابی میں کھلایا اور وہ خود دیکھتے رہے۔ ہندو نے کچھ بھی تکلف نہ کیا۔

بلدۂ گنجام کا بیان

- وہ گنجان آباد تھا مگر سونے چاندی سے معمور سیاہ فام لوگوں سے بھرا ہوا تھا۔

مچھلی بندر پہنچنا

وہاں کے نواب نے اظفری کا استقبال کیا۔ عید کے دن انہیں اپنے گھر لے گیا۔ ضیافت کی

اور محفل رقص سجائی۔ اظفری نے لکھا ہے کہ وہاں کی رنڈیاں سب کی سب ہندو تھیں اور ناچتے وقت کُرتی نہیں پہنتیں، صرف پشواز پہنتی تھیں۔ سونے چاندی اور موتیوں کے زیورات کثرت سے، مگر موٹا اور بھدا، نزاکت نام کو نہ تھی۔ صورت شکل بھی ایسی ہی بھونڈی اور بھدی تھی۔

اظفری کا مدراس پہنچنا

وہاں کے نواب والا جاہ عمدۃ الامیر الہند ثانی اور ان کے بیٹے نواب امیر الہند والا جاہ محمد علی خاں بہادر کی بڑی تعریف و توصیف بیان کی ہے جنہوں نے ان کا بڑی گرمجوشی سے استقبال کیا تھا۔ اظفری نے لکھا ہے کہ نواب موصوف تمام علوم کا ذوق رکھتے تھے خصوصاً فارسی اور اردو شاعری میں بے حد فصیح تھے۔ نواب نے اظفری اور ان کے خاندان کے لئے وظائف مقرر کر دیئے تھے۔

انگریزوں کا اقتدار سنبھالنا

عظیم الدولہ بہادر امیر الہند والا جاہ ثالث کی نوابی کے زمانے میں بادشاہ انگلستان کی حکومت کے امینوں نے ان کے حالات اور حیثیت کے لائق ماہانہ معاش اور سالانہ آمدنی کا پانچواں حصہ ان کے لئے مقرر کر دیا تھا اور سارے مالی اور ملکی کاروبار پر خود قبضہ کر لیا تھا۔ انہوں نے اظفری اور ان کے خاندان کے لئے ماہانہ وظائف بھی مقرر کر دیئے تھے جو انہیں مقررہ وقت پر بلا کسی پریشانی کے مل جایا کرتا تھا۔

دکن کے حالات پر تبصرہ

اظفری نے دکن کے مردوں، عورتوں، وہاں کی آب و ہوا، طور طریقے اور موسموں کا بھی ذکر کیا ہے۔ اور ان کے مناسبت سے بعض فوائد بھی لکھے ہیں۔ وہاں کا پانی آدمی کو بہت جلد بوڑھا کر دیتا تھا۔ اکثر مرد اور عورتیں بات چیت کا لطف نہیں جانتے۔ وہاں دکنی زبان طبیعت کو بہت ناگوار ہوتی ہے۔ لباس اور زیور بھی بھونڈے ہوتے تھے۔ محرم الحرام کا عشرہ وہاں بالکل ہولی کی طرح ہوتا تھا۔ ہولی، دیوالی، دسہرہ اور نوروز سے وہاں کے لوگ بالکل ناواقف تھے۔ پوشاک کی آراستگی، خوراک، زیور کی آرائش اور خود آرائی، غرض سب ناپائیدار تھے۔ وہاں کے مرد دو دو تین تین مہینوں کے بعد خط بنواتے اور سر کے بال کٹواتے تھے۔ وہاں کے ناچ گانے میں قدامت کا

رنگ نظر آتا تھا۔

صاحبان انگریزوں کے اوصاف کا بیان:

اظفری نے لکھا ہے کہ جب تک وہ قلعہ مبارک میں قید رہے، تو کبھی کبھار صاحبان فرنگ کا نام سنتے تھے، لیکن دیکھا نہیں تھا۔ قیدی سلاطین یہ سمجھتے تھے کہ وہ لوگ عنقا کی طرح موہوم، ہستی یا عالم غیب کے انسان تھے کہ نام سننے کے سوا آدمی انہیں اپنی آنکھ سے بہت کم دیکھ سکتا تھا۔ لیکن جب غلام قادر کے ہاتھوں سلطنت کی تباہی رونما ہوئی اور ان صاحبوں کے وکیل مسٹر پالمر صاحب اور کرنل بسکت سیر کے لئے قلعہء معلیٰ میں سلیم گڑھ کی طرف آئے تو اکثر شاہزادوں کو محل سے باہر طلب کر کے انہیں دیکھا۔ پالمر صاحب نے فارسی زبان میں ان کی تباہی کا حال دریافت کیا۔ روانہ ہوتے وقت کئی سو روپے بطور نذرانہ دے کر روانہ ہوئے۔

محولہ بالا فرنگی صاحبان سے بات چیت اور ان کی وضع قطع سے اظفری کو معلوم ہوا کہ وہ لوگ انتہا درجے کی آدمیت اور مرتبہ شناسی کی لیاقت رکھتے تھے۔ لکھنو میں قیام کے دوران محرم الحرام کے عشرے میں تماشا دیکھنے کے لئے چند انگریز رات کے وقت نواب آصف الدولہ اور ان کے نائب کے امام باڑے میں آئے۔ وہاں اظفری کو ان سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ اظفری نے لکھا ہے کہ ان کے چہرے خود اس گروہ کی عقل اور ذہانت کا پتا دیتے تھے۔ جب اظفری لکھنو سے دکن جانے کے لئے روانہ ہوا اور انگریزوں کے مقبوضے علاقوں اور شہروں میں گھوما پھرا تو اس نے وہاں کی آبادی، گاؤں کی معموری، رعایا کی محفوظ حالت، غلوں کی ارزانی، زراعت کی کثرت، سایہ دار درختوں کی بہتات، ہر ایک شہر اور گاؤں میں عدالت، منصفوں کا مقرر ہونا، حق دار کو حق دلانا، مظلوم کی حمایت، ظالموں کی تنبیہ، عالموں اور شرفاء کی قدر دانی، کمینوں کو ان کے حسب حال جگہ دینا، اقرار اور وعدہ پورا کرنا اور پھر اصرار کے ساتھ عمل کرنا، یہ سب باتیں نظر آئیں۔ اظفری نے مزید لکھا ہے کہ جب اس نے ان کے سامان رزم وغیرہ پر نظر ڈالی تو دیکھا کہ رات دن فوجیوں کی ترقی اور تربیت میں مصروف رہتے تھے۔ ان کے مکان صاف ستھرے تھے۔ وہ ہمیشہ حصول علم میں لگے رہتے تھے۔ انہوں نے کئی زبانیں سیکھ لی تھیں۔ بہادری میں ان کا ہر فرد اپنے زمانے کا بڑا بہادر تھا۔ غرضیکہ وہ مجسم علم تھے۔ ان کے کاروبار میں درستی اور بات چیت میں راستی کچھ اس قدر حاصل

تھی کہ بقول اظفری صرف پیمبر کی کسر رہ جاتی تھی۔ ان کی ثروت اور اقبال کی ترقی، ان کے ملک اور مال کی افزونی کی وجہ ان کے یہی قوانین تھے۔

ہندوستانیوں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اظفری نے لکھا ہے کہ اگر اس زمانے میں ہندوستانی زیادہ عقل مند ہوتے تو اس قوم سے مغلوب ہی کیوں ہوتے۔ پہلے زمانے میں ہندوستان میں ہندو راجاؤں کا راج رہا، پھر افغانوں نے حکومت کی، پھر مغل ترک فرماں روا ہوئے، اس کے بعد دکھنیوں کی باری آئی۔ لہٰذا اگر اب انگریز بہادر کا عالی شان گروہ قابض ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہونی چاہئے کہ یہ قوم سابقہ قوموں سے زیادہ عقلمند تھی۔ قسم قسم کی آبادی، سرسبزی اور ملکی رونق کے لحاظ سے دوسروں پر فائق تھی۔

گویا یہ کتاب اظفری کی سوانح عمری اور سفر نامہ بھی ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے اپنی سیر وسفر کے علاوہ قلعہء مبارک کے بہت سے حالات لکھے ہیں۔ یہ کتاب تاریخی اور جغرافیائی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہے۔ شاہ عالم بادشاہ دہلی کی حکومت کے زمانے کے بہت سے ایسے حالات اس میں ملتے ہیں جو غالباً معاصر تاریخ کی اکثر کتابوں میں نہ ملیں گے گو بہت مختصر ہیں۔ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس وقت مغلیہ سلطنت کس قدر کمزور حالت میں تھی۔ تمام صوبے آزاد ہو چکے تھے۔ ملک میں ہر طرف ابتری پھیلی ہوئی تھی، خزانہ خالی تھا۔ غلام قادر روہیلہ کے ہاتھوں کیا کیا تباہی عمل میں آئی۔ قید سلاطین کیا چیز تھی۔ قلعہ معلٰی کے اندر ان شہزادوں کے قیام کا کیا انتظام تھا۔ وہاں کیا کیا عہدے تھے اور ان کے اصطلاحی نام کیا تھے۔ محلات کی بھولی بھالی خواتین اور شہزادے جادو منتر اور عملیات میں اپنا پیسہ اور دولت برباد کرتے تھے۔

اظفری کی دیگر کتابیں

1- ترکی چغتائی لغت۔ جس میں قدیم مؤلفین کے طرز کے خلاف تفصیل کے ساتھ بہت آسان طریقے پر نئے نئے فوائد لکھے ہیں۔
2- نسخہ محبوب القلوب کا مقفّٰی نثر میں فارسی زبان میں ترجمہ۔ اور کچھ اس میں اضافہ کیا گیا ہے۔ اصل کتاب میر نظام الدین علی شیر متخلص بہ نوائی کی تصنیف ترکی زبان میں تھی۔
3- نصابِ ترکی۔ صنعت مقلوبات میں مرتب کی گئی۔

4- امیر خسرو کی خالق باری کے جواب میں اسی وزن پر ایک مختصر رسالہ ترکی اور ہندی زبان میں مرتب کیا گیا۔ اس میں ساڑھے چھ سو شعر ہیں۔ اس کا نام ''تنکری تاری'' رکھا گیا۔

5- رسالہ قبریہ کا فارسی میں ترجمہ۔ پھر اسے نظم کا لباس پہنایا گیا۔ یہ رسالہ عربی زبان میں تھا۔ مریضوں کی ردی علامتوں کے بیان میں تھا۔

6- نسخہء سانحات۔ اس میں مصنف کی نصیحتیں اور تنبیہیں مذکور ہیں۔

7- نصاب ترکی چغتائی جس میں چار سو باون اشعار ہیں۔

8- واقعاتِ اظفری۔ اس میں مصنف کے اپنے حالات اور واقعات درج ہیں۔

9- ایک دیوان جس میں فارسی، ترکی اور ریختہ کی غزلیں تھیں۔ دیوان اظفری کے نام اردو دیوان چھپ چکا ہے۔

10- عروض زادہ۔ یہ رسالہ فن شعر کے اصول میں تالیف کیا گیا تھا۔

11- فوائد الاطفال۔ یہ رسالہ طب کے موضوع پر ہے۔

12- ایک رسالہ آمدنامے کی طرز پر۔ ''فوائد المبتدی'' نامی ہے۔

(بشکریہ: آجکل دہلی)

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

مذہبی فرقہ بندی کا المیہ
(The Tyranny of Labels)

پروفیسر رومیلا تھاپر/ترجمہ: خالد علوی

رومیلا تھاپر جواہر لال نہرو یونیورسٹی میں پروفیسر رہی ہیں۔ ہندوستان کی قدیم تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے انہوں نے کہا کہ یہ نظریہ غلط ہے کہ اسلامی حکومت سے قبل ہندوستان میں صرف ایک ہی مذہب کے ماننے والے رہتے تھے۔ ہندوستان میں مسلمان بھی طبقاتی اور سماجی امتیازات سے مبرا نہیں تھے۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ تشخص یا پہچان کا سوال پیچیدہ ہے اور اس کو "ہم" اور "وہ" کے مخالفانہ تناظر پر تجزیہ کرنا غلط تصورات کو جنم دیتا ہے۔

ہندوستانی تاریخ نگاری کے ضمن میں ہم اپنے ماضی کی صورت گری اور شناخت مذہبی فرقہ بندی کے ذریعے کرنے کے خوگر ہو گئے ہیں۔ یہ فرقہ بندی عمل اور تجربوں کے تنوع کے باوجود ان کو ایک ہی زمرے کے تحت تصریح کرنے پر مصر ہے جس سے تفریق و تضاد کے لامتناہی رنگ معدوم ہو جاتے ہیں۔ اس عمل میں تاریخی تناظر فرقہ بندی کے جبر کے تابع ہو جاتا ہے اور یہی صورت حال ان فرقوں کی تشکیلِ نو اور تاریخی حقائق کی ازسرنو تشریح کی متقاضی ہے۔

اس خطبے میں مندرجہ ذیل دو فرقوں کی تصریح کی سعی کی جائے گی، ہندو اور مسلمان بالخصوص نوآبادیاتی تاریخ سے قبل مروجہ معنی میں۔ اس مطالعے میں تاریخی تجزیوں میں شامل تمام طبقات کے جواز کی تصحیح کرنا اور ان تاریخی تفہیمات کی ازسرنو تشریح و تجزیے پر زور دینا ہے، جہاں ہندو اور مسلم فرقوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ فرقہ بندی روائتی مذہبی خطوط پر مبنی ہے۔ اس حد بندی میں ۔یات و

کائنات کے دیگر پہلوؤں کو بھی غیر ضروری طور پر شامل کر لیا گیا ہے۔ متعدد ثقافتی طبقوں کو بھی ایک فرقے کے تحت شامل کر لیا گیا ہے۔

متذکرہ یک سنگی اور خود مکتفی مذہبی فرقوں سے متعلق ہندوستانی تواریخ کے ان نظریات کی ابتداء انیسویں صدی میں ہوئی جہاں دونوں فرقے نہ صرف یک سنگی (Monolithic) بتائے گئے تھے بلکہ غیر تغیر پذیر بھی۔ اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ فرقہ بندی قبل ازیں بھی کی گئی تھی لیکن دوسرے معنی میں، جس کی تحقیق کی از حد ضرورت ہے۔ اس وسیع تحقیق کے ایک مختصر سے حصے کا احاطہ اس خطبے سے کیا گیا ہے۔ میرا نظریہ ان شواہد کا مطالعہ کرنا ہے جن کے تحت ہم کچھ لوگوں کو اسلام سے منسلک کر دیتے ہیں، جب شمالی ہند میں ان کی موجودگی کا احساس کیا گیا۔ یہ طریقہ مذہبی فرقہ بندی کے سلسلے میں مروج طریقے سے پرے اور مناسب ہے اور مطالعے و تحقیق کا طالب ہے۔ ان فرقوں کا نیا پن اس لئے اہم نہیں تھا کہ وہ غیر مانوس اور اجنبی تھے بلکہ مروج طریقہ مذہب سے ان کا مفر اس کی وجہ تھی۔ ان فرقوں کا یہ ''نیا پن'' اور پہلے اور دوسرے ہزارے کا مطالعہ تحقیق طلب ہے۔ ان کا تسلسل بھی لغوی نہیں بلکہ تصوراتی تھا جبکہ تبدیلی کا انداز بعض صورتوں میں بالکل مختلف تھا اور قدیم انداز کا اتباع کرتا تھا۔

''مسلم'' فرقے میں ان لوگوں کو شامل کیا گیا ہے جو اسلام مذہب پر عقیدہ رکھتے ہیں اور یہ ''عقیدہ'' ایک واضح مذہبی نظریے اور طریقہء پرستش کے اظہار سے وابستہ ہے۔ تبدیلی عقائد کے ذریعے اس فرقے میں شمولیت اختیار کی جا سکتی ہے جو مساوات پر یقین رکھتا ہے۔ مغلوں اور سلطانوں کی وقائع نگاری کا نظریہ حاکم طبقے کا نظریہ تھا، اور یہ نظریہ واضح طور پر مندرجہ بالا خیالات کی تائید کرتا ہے اور ہندو فرقے کو مسلم فرقے کے مقابل استادہ کرتا ہے۔ یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ یہ قدیم وقائع کی جدید تاویل و تفسیر ہے جسے کہیں کہیں رائج الوقت حکومتوں کی تائید بھی حاصل رہی ہے۔ محدود طور پر اس نظریے کو سیاسی اور مذہبی تائید و مدد بھی ملتی رہی ہے جس کی وجہ سے تفصیلی اور تقابلی مطالعے کی اور جائزے کی ضرورت ہے۔

''ہندو'' فرقہ جغرافیائی اور نسلی فرقوں سے گزر کر مذہبی حدود میں داخل ہوتا ہے۔ مختلف عقیدوں اور متعدد طریقہ ہائے پرستش کی وجہ سے ''ہندو'' فرقے کے خدوخال متعین کرنا زیادہ پیچیدہ ہے۔ شاید اسی وجہ سے شاہی دستاویزوں میں ان کو بے تشخص (Amorphous) یا ''غیر مسلم''

نام دیا گیا ہے۔اس زمانے میں پائے جانے والی بعض اقوام مثلاً ویشنو، Saivas اور لنگایت نے خود کو ہندو کہنا شروع کر دیا تھا۔ برصغیر کی اقوام اپنے متضاد ماضی اور تشخص کی وجہ سے مختلف ہیں اور ان کو نا قابل تبدیل، نا قابل تغیر، بستہ و پیوستہ فرقے میں تبدیل کرنا تاریخی شواہد کی نفی کرنا ہوگا۔ مذہبی فرقوں کی تعبیر و تفہیم میں دونوں اصطلاحات میں برصغیر کی وہ قدیم تصریحات بھی شامل ہیں جن میں سے بعض کے مذہبی ارتکاز کی ابتداء حال ہی میں ہوئی ہے۔

ہندو اور مسلم دو قطعی مختلف بلکہ متضاد اور متقابل فرقوں کا نظریہ نو آبادیاتی تواریخ نگاروں کا پروردہ تھا۔جیمس مل نے ہندو اور مسلم تہذیبوں کی تخصیص کی جس سے تواریخ میں ہندو، مسلم اور برٹش عہد کی ابتداء ہوئی۔اس انداز فکر نے اس تصور کو قوت بخشی جس کے مطابق یک سنگی، یک رخی و یک عقیدہ ''ہندو'' فرقہ ابتدائی دور میں غالب رہا ہے اور بعد کے عہد میں ''مسلم'' فرقہ......اور دونوں فرقوں میں باہمی طور پر مجاولت کی سی کیفیت پیدا ہوگئی تھی۔ کرسچین لسن (Christian Lessen) نے ہیگل کی جدلیت کو بروئے کار لاتے ہوئے ہندو تہذیب کو Thesis مسلم تہذیب کو Anti-Thesis اور برٹش تہذیب کو Synthesis قرار دیا۔

دونوں تہذیبوں کی تفریق پر اصرار کی وجہ یہ تصور تھا کہ جو لوگ اسلامی عقیدے کے ساتھ ہندوستان آئے تھے وہ قدیم ہندوستانیوں کی نظر میں بھی بالکل یورپی لوگوں کی طرح اجنبی قرار دیئے گئے تھے۔ حالاں کہ یہ ابتدائی تاریخی اختلاط کا غلط تصور تھا۔قدیم عہد میں مسلمان مختلف وجوہات اور ذریعوں مثلاً بطور تاجر، بطور صوفی اور فاتحین کے حلقہ بگوشوں کے بطور ہندوستان آئے۔ان کے تصورات بھی مقامی لوگوں کے تصورات کی طرح مختلف تھے۔عرصہ دراز تک ان کا حوالہ بھی قدیم عہد میں وسط ایشیا اور مغرب سے آنے والوں کی طرح دیا جاتا رہا۔اور ان کی آمد بھی ایک ہی سلسلہ کی کڑی سمجھی گئی جس کی تشریح کی ضرورت اور تواریخی وجوہات ہیں۔

عرب، ترکی اور افغان نہ صرف چوں کہ ہمسائے Contignous تھے بلکہ تجارت اور دیگر وجوہات کی بناء پر شمالی اور مغربی ہند سے کافی طور پر واقف تھے۔ان کا ہندوستان سے تعلق صدیوں پر محیط تھا۔وسط ایشیا ساکا (Saka) اور کشان (Kusan) سلطنتوں کا مرکز تھا۔جنہوں نے عیسائی عہد اور بعد میں ہوناس (Hunas) کے عہد تک شمالی ہند میں حکومت کی۔ایران اور شمالی ہند میں بولی جانے والی زبانیں بالترتیب قدیم ایرانی اور انڈو آریائی زبانیں تھیں جو باہم لسانی انسلاکات کا

مظہر تھیں۔ اوستا اور رگ وید کی مثالوں سے بھی یہ حقیقت ثابت کی جاسکتی ہے۔ ہندوستان اور ایران کے ابتدائی روابط ہخامنشی (Achaemenieds) کے ذریعے تھے جو موریہ کے ہم عصر تھے۔ بعد میں کشان اور گپت کے ہم عصر ساسانی ان رابطوں کا ذریعہ بنے۔ افغانستان کے علاقے اور شمالی مغربی خطے یکے بعد دیگرے دونوں طرف کے حکمرانوں کے قبضے میں رہے۔ یونان میں اشوک (Asokan) کے اور افغانستان میں سامی کتبے تصدیق کرتے ہیں کہ موریہ حکومتیں اور بعد میں اوکس (Oxus) بنیاد سلطنتیں ایران اور شمالی مغربی ہندوستان کو اپنے مدار میں لانے میں کامیاب ہوئیں۔ تجارتی تعلقات بھی سیاسی اختلاط کا ذریعہ بنے۔ عرب جزائر سے برصغیر کے بحری رابطے کی تاریخ سندھ تہذیب کے عہد تک جاتی ہے۔ اور آج بھی یہ رابطہ اسی طرح جاری ہے۔

یہ ہمسائے جن کے تجارتی اور سیاسی تعلقات کی جڑیں ہندوستان کے ماضی میں بہت گہری ہیں ان سے کبھی معاندانہ تعلق رہا ہے کبھی دوستانہ، لیکن یہ تعلق یقیناً اہم ہے۔ جنگیں بھی لڑی گئیں۔ تجارتی تبادلوں کی حوصلہ افزائی بھی کی گئی۔ مہاجر بھی سرحد پار مختلف سمتوں میں گئے۔ بہت سے لوگ ہندوستان میں ہی مقیم ہو گئے اور شادیاں بھی کیں۔ چندر گپت موریہ اور نکوٹور، سلیوکس Seleukas Nikator کے معاہدوں میں ایک شق شادی سے متعلق بھی تھی، جس کے تحت ہندوستانیوں اور یونانیوں کو باہمی طور پر رشتہ ازدواج میں منسلک ہونے کی آزادی حاصل تھی۔ اس رشتہ ازدواج نے بلاشبہ نئی ذاتوں، تہذیبوں اور رواجوں کو جنم دیا۔ یہ سلسلہ ہندوستان میں عربوں کی آمد کے بعد بھی جاری رہا۔ اسی طرح ہندوستانی تاجر اور ہندوستانی بودھ بھکشو نہ صرف وسط ایشیا اور چین میں موجود تھے بلکہ مغربی ایشیا کے بازاروں اور ساحلوں پر بھی پائے گئے اور مخلوط افزائش نسلی کا ذریعہ بھی بنے۔ مثال کے طور پر Mani Chaecism ایک اہم مذہب بن کر کرسچین عہد میں ظاہر ہوا۔ جو بودھ، مہاینا (Mahayana)، پارسی، نسطورین عیسائی (Nestorian Christianity)، وسط ایشیائی روح پرستی کا مجموعہ تھا۔ ہندوستان اور وسط ایشیائی، ترکی، ایرانی اور عربوں کے درمیان گفت وشنید ایک مسلسل عمل تھا جو حکومتوں، مذاہب اور تجارت کے زیر و بم کے باوجود جاری رہتا تھا۔ گفت وشنید کا یہ عمل سنسکرت، یونانی اور عربی کے ان متون (Texts) سے ثابت ہے جو علم نجوم، ادویہ اور فلسفہ سے متعلق ہیں اور خلیفہ ہارون رشید کے دربار میں ہندوستانی عالموں کی موجودگی کی اطلاع بھی دیتے ہیں۔

ہندوستان میں یورپ کے لوگوں کی آمد اور نوآبادیات میں تبدیل کرنا ایک قطعی مختلف عمل تھا۔ وہ دور دراز علاقوں سے آئے تھے۔ لسانی اور نسلی طور پر اجنبی تھے اور ان سے کوئی قدیم تعلق نہیں تھا۔ ان کی رسومات، مذہب اور زبان قطعی غیر مانوس تھیں۔ انہوں نے ارضی اور انسانی استحصال کی وہ مثال قائم کی جو اس سے قبل نہیں ملتی اور سب سے بڑھ کر یہ حقیقت کہ وہ اس سرزمین پر باقاعدہ آباد بھی نہیں ہوئے۔ یہ نظریہ کہ آٹھویں صدی عیسوی کے بعد وسط ایشیائی اور مغربی ایشیائی دخل اندازی اور برطانوی دخل اندازی ایک ہی سکے کے دو پہلو ہیں اور دونوں ایک ہی معنی میں غیر ملکی تھے، ایک ایسے تواریخی تصور کو جنم دے گا جس کا دفاع ناممکن ہو۔

ہندوستانی تواریخ کی نوآبادیاتی تشریحات عموماً ہندوستانی تاریخ دانوں کو تسلیم نہیں ہیں لیکن ان کی عہد سازی متفقہ طور پر تسلیم ہے۔ مذہبی خطوط پر تقسیم فرقوں کے تسلیم کرنے کے مضمرات یہ ہوئے کہ یہ فرقے تاریخی اعتبار سے منظور شدہ قرار پائے۔ یہ نظریہ ایک قومی ریاست کے نظریے سے میل کھاتا ہے۔ تمام قوم پرست نظریے تاریخ کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ بعض زیادہ واضح طور پر۔ قوم پرست نظریات کا جزو لاینفک ایک قومی کلچر کی تلاش اور تصریح بھی تھا جو عموماً غالب فرقہ سے وابستہ ہوتا تھا۔ اس عمل میں دوسری تمام تہذیبوں کو منہا کرنا بھی لازم ٹھہرا۔ لیکن تاریخ دانوں کا فرض اس تواریخ کی یاد دہانی کرانا بھی تو ہے جس پر ماہ و سال کی گرد جم چکی ہے۔

بیسویں صدی کی ابتداء میں جب فرقہ پرستی اور عصبیت نمودار ہوئیں تو نہ صرف فرقوں کی شناخت پر مناقشہ تھا بلکہ Anti-colonial nationalism سے بھی ان کا تصادم تھا۔ ملکی اور غیر ملکی کی تفریق کا نزاعی مسئلہ بھی تاریخ کے اوّلین عہد تک پہنچتا ہے۔ متعصب تاریخ داں مذہبی اکثریت کو ایک فرقے کی شکل دینے کی بھی کوشش کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں لیکن ان کا صرف تاریخی تصور ہی قابل اعتناء ہے۔ مذہب کی اس طرح تشکیل نو کی گئی ہے کہ سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکے۔ اس طرح تاریخی شہادتوں اور استدلال کے مابین ایک ناگزیر تصادم کی شکل دے کر ایک خیالی ماضی کے سامنے استادہ کر کے ایک جدلیاتی تاریخ کی تعبیر کی جانے لگی۔

میں جنوبی ایشیا کی تاریخ سے قبل جدید عہد کی ایک مثال لے کر اپنی بات واضح کرنا چاہتی ہوں۔ شناخت کی بنیاد فرقوں کے مذہبی تشخص پر رکھی گئی ہے۔ خاص طور سے ہندو اور مسلم فرقے۔

اول الذکر ملکی اور موخر الذکر غیر ملکی، ایک دوسرے سے متقابل اور متصادم۔ اس نظریے کے تحت ہندو اور مسلمان ایک ایک مکمل، منظم اور متحد فرقے کی تشکیل کرتے تھے۔ لہٰذا ابتدا ہی سے الگ الگ قوم تھے اور ان کے مذہبی اختلافات کے ضمن میں دوسرے ہزارے (Millenium) سے ہی شہادتیں پیش کرتے ہیں۔ تاریخ کی اس تعمیر نو کی بنیاد عمومی طور پر شاہی وقائع اور دستاویزوں کا مطالعہ ہے، جہاں سیاسی تنازعہ کو مذہبی شکل دی گئی ہے اور ان دستاویزوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے جو اس کے برعکس صورت حال بیان کرتے ہیں۔ ''ہندو'' اور ''مسلم'' کو بطور حتمی اصطلاحات استعمال کرنے پر میرا اعتراض یہ ہے کہ اس طرح تواریخ کے مطالعے کی دُرستی مجروح ہوتی ہے اور اسے ہم مذہبی تاریخ سے ممیز کرنے سے بھی محروم رہ جاتے ہیں جو زندگی کے دوسرے شعبوں کا احاطہ کرتی ہے۔

ہندو اور مسلم فرقوں کے فرشتوں کو صرف مخلوط تعلق کے بطور پیش کرنا تن آسانی ہے۔ تاریخی عمل میں بعض تسلسلات کو من مانے ڈھنگ سے پیش کرنے، توڑنے مروڑنے اور استعمال کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاریخی تغیرات کا مطالعہ نہ ہو سکا۔ ایسے Monolithic فرقوں کی موجودگی پر استفہام کے وسیع وعریض تاریخی مضمرات ہیں۔

یہ دلیل کہ فرقہ کا تصور ہمیشہ سے ایک مذہبی فرقہ سے وابستہ رہا ہے، حتیٰ کہ قبل اسلام بھی، دوسری شہادتوں کے علاوہ برہمنی متون سے بھی رد کیا جا سکتا ہے۔ یہ شہادتیں قطعی دوسرا ہی سماجی منظر نامہ پیش کرتی ہیں۔ مختلف سماجی طبقوں (خواہ معاشی یا حکمراں) کے تعلق پر زور دیتی ہوئی، نظریاتی تشریحات نے قبل جدید تواریخ کے خدوخال تبدیل کر دیئے۔ ذات، قبیلہ، دیہات، قصبات، لسانیات اور علاقوں پر مبنی مطالعوں نے ماضی کے تشخصات پر مختلف نظریوں سے غور کرنے کی حوصلہ افزائی کی۔ ''ذات'' بطور ورن (Varna) ایک حتمی شناخت کا نظریہ بھی زبان اور پیشوں کے ذریعے شناخت کے نظریے سے مسمار کر دیا گیا۔ ہر فرد ایک ہی وقت میں بہت سی شناختیں رکھتا تھا جو کبھی کبھی ایک دوسرے پر غالب آجاتی تھیں، اور یہ نظریہ واحد مذہبی فرقے کے تصور کو قبل اسلام بھی رد کرتا تھا۔

مستشرقین کے لئے ''ہندوازم'' کی نظریہ سازی ایک چیلنج تھا۔ چوں کہ ہندوازم یہودیت، عیسائیت اور اسلام سے قطعی مختلف تھا۔ باقی مذاہب ایک پیغمبر، ایک مقدس کتاب کی تاریخی اعتبار

سے تسلیم شدہ حیثیت پر مبنی تھے، جب کہ ''ہندوازم'' میں یہ تمام التزامات معدوم تھے۔ اس کے متعدد عقائد میں سے چند قدیم عقائد سے مشتق تھے بقیہ آزادانہ طور پر وجود پذیر ہوئے تھے۔ مذہبی فرقوں کے تقابل نے مماثلتیں اور مشترکہ عناصر تو کسی حد تک واضح کئے لیکن جداگانہ شکل بھی موجود رہی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض حالیہ تاریخ دانوں نے ''ہندوازم'' کے مقام پر ''ہندو مذاہب'' کا حوالہ دینا شروع کر دیا ہے۔ غیر مرکزیت اور لچک کی وجہ سے ''مذہب'' معنوی اعتبار میں ذات سے زیادہ قریب تھا۔ چوں کہ ان طبقوں کی تشکیل میں پیشے اور دیگر وجوہات کا عمل دخل عقیدوں سے زیادہ تھا اور یہ امر برصغیر کے دیگر مذاہب کے لئے بھی اسی حد تک صادق تھا۔

ابتدائی زبانوں میں ''ہندو'' مذہب کے معنی معدوم ہیں۔ یہ معنی بہت بعد میں مروج ہوئے۔ یہ استدلال کافی حد تک منطقی ہے کہ ابتدائی مذہبی تشخص ذاتوں سے وابستہ تھا۔ رکنیت کے لئے کوئی مخصوص مذہب شرط نہیں تھا۔ سماجی یا جغرافیائی وابستگی ہی کافی تھی۔ بدھ ازم کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ اختلافی رنگا رنگی اور بوقلمونی کو کسی واحد اصطلاح کے ذریعے ظاہر کرنا کافی سراسیمہ کرنے والا عمل ہے اسی لئے۔ اس سے ہم آہنگ ہونے کے لئے کافی طویل عرصہ درکار ہے۔ ''ہندو'' کب اور کیوں ان معنی میں استعمال ہوا، ایک تفصیلی تاریخی تحقیق کا متقاضی ہے۔ ''مسلم'' اور ''مسلمان'' جیسی اصطلاحات بھی ہندوستانی زبانوں میں اسلام کی آمد کے فوراً بعد داخل نہ ہو سکیں۔ جب کہ اس عہد کی غیر ہندوستانی دستاویزوں اور متون میں یہ اصطلاحات پائی جاتی ہیں۔ قبل ازیں متعدد دیگر اصطلاحات کو ترجیح دی جاتی تھی جن کی اپنی الگ تاریخ ہے۔ عرب، ترک اور افغانیوں کا بطور تاجیک، یون اور افغان حوالہ دیا جاتا تھا۔ نو واردوں کو بھی پہلے سے موجود طبقوں میں شامل کرنے کی کوششیں آج کل کی جاتی ہیں۔ اس طبقہ بندی نے انہیں وہ تشخص عطا کیا جس سے ان کے تاریخی رابطوں اور وسط و مغربی ایشیا سے ان کے تعلق کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ ان اصطلاحات کا استعمال ایک سطح پر ماضی بعید کے تسلسل میں تھا۔ زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ کوئی بھی اصطلاح مذہبی مفہوم میں نہیں تھی۔ ترشکا (Trsuka) جیسے الفاظ میں بھی مذہبی مفہوم بعد میں شامل ہوا۔

آٹھویں صدی عیسوی کے کتبوں میں سندھ اور گجرات کے راستوں سے نرمدا ڈیلٹا میں وارد ہونے والے عربوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان عربوں کا بطور تاجیک حوالہ دیا گیا ہے، جس سے بحری

تجارت کے علاوہ عربوں کا ایک پیچیدہ تشخص بھی ظاہر ہوتا ہے۔ نویں دسویں صدی کے راجہ راسٹرکٹا (Rastrakuta) نے تھانہ ضلع کے سنجنا علاقہ کا گورنر ایک تاجیک کو مقرر کیا تھا جس کا نام مدھومتی بتایا جاتا ہے۔ کہیں یہ لفظ محمد کی سنسکرت شکل تو نہیں، چوں کہ کہیں کہیں مدھومد بھی کہا گیا ہے۔ اس گورنر نے قریبی بندرگاہوں کو راجہ راسٹرکٹا کے لئے فتح کیا اور اپنے افسروں کو وہاں کا منتظم مقرر کیا۔ بطور گورنر اس نے ایک موضع میں مندر کی تعمیر اور مورتی نصب کرنے کے خرچ کے لئے پیسہ منظور کیا۔ اس عہد کے عرب مصنفوں نے عرب افسروں کو راجہ کا ملازم بتایا ہے، اور بعض عرب تاجروں کی بستیوں کا حوالہ دیا ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں اُن کو مقامی انتظامیہ کے ساتھ شیر و شکر ہو کر کام کرنا تھا۔

یون (Yavana) کی اصطلاح دراصل یونانیوں کے لئے اور بعد میں مغرب یا مغربی ایشیا سے آنے والوں کے لئے استعمال کی گئی تھی۔ سنسکرت لفظ ''یون'' پراکرت بھاشا کے لفظ ''یونا'' سے مشتق ہے جو دراصل Yonain یونانیوں کے لئے مستعمل تھا۔ یہ نسلی اور جغرافیائی معنی میں استعمال ہوتا تھا۔ بدھسٹ متون میں ''یون'' کا مثبت انداز میں ذکر ہے، جن میں سے کچھ نے بدھ ازم کی سرپرستی کی اور بعض نے بدھ ازم اختیار کر لیا۔ ''یون'' سماج بھی کافی تجسّس طلب ہے جہاں ذات پات موجود نہ تھی لیکن غلام اور آقا موجود تھے۔ Indo-Iran ہند ایران سرحدوں پر پائے جانے والے افراد، جن کی زبان یونانی تھی، موریہ عہد سے واقف تھے۔ ان کی نظر میں Yavana ان جیسے ہی لوگ تھے جب کہ برہمن Brahmanas بنیادی طور پر مخالف لوگ تھے۔ ابتدائی عیسوی صدیوں کی گارگی سنگھتا کے مطابق یونوں Yavanas کے ویشنو ہو جانے کے بعد یہ لوگ ''نادوست'' تھے۔ ان معاندانہ رویوں کی وجہ شاید سکندر کے حملوں کی خُونیں یادداشت اور انڈوگریک حکمرانوں کا ملحدوں کے لئے سرپرستانہ رویہ تھا۔ یونوں Yavanas کی Kalyavanas کی منفی امیج اور ناپسندیدگی میں کی گئی ہے جبکہ Kalayavanas ہندوستانی نژاد تھے۔ تاہم Kalyavanas کی موجودگی اور حکمرانی تسلیم کر لی گئی تھی لیکن ان کو ثانوی درجے کا کشتری مانا گیا تھا۔ یہ وہ درجہ تھا جو ان لوگوں کو عطا کیا جاتا تھا جو پیدائشی طور پر کشتری تھے لیکن مساوی درجے کی خواتین سے ازدواجی رشتے قائم نہ کرتے تھے۔ یہ ایک مثال ہے کہ حکمراں طبقے کو اعلیٰ ذات کا درجہ عطا کیا جاتا تھا، جو ذات برادری کے حلقوں میں باہر سے داخل ہوتے

تھے۔ برہمنی عداوت کی ایک وجہ یہ تھی کہ یون (Yavana) برہمنوں کے قائم شدہ مذہبی معیاروں کو نہ صرف مسخ کررہے تھے بلکہ دقیانوسی برہمنوں کے رسومات کی پاسداری بھی نہیں کررہے تھے۔ مہابھارت کا ناصحانہ حصہ، جس کے بارے میں روایت ہے کہ وہ الحاقی ہے، کے مطابق یون (Yavanas) کی پستی کی وجہ برہمنوں کی بے حرمتی تھی، جس کا بدلہ برہمنوں نے انہیں Vratyas پکار کرلیا۔ مہابھارت کے بیانیہ حصہ، جس میں کم ردو بدل کیا گیا ہے، کے مطابق Yavanas کو اعلیٰ مقام اس لئے عطا کیا گیا کہ وہ یدو (Yadu) کی پانچ اولادوں میں سے ایک Turvasa کی نسل تھے۔

متعدد کتبوں میں افغان اور ترکوں کا حوالہ بھی بطور Yavana دیا گیا ہے۔ یہ ان کی مغربی جڑوں کی طرف اشارہ تھا جس کا مطلب تھا کہ وہ پردیسی تھے لیکن موجودہ نظام میں مقام اور تشخص ہونے کی وجہ سے مکمل طور پر پردیسی بھی نہیں۔ اس وجہ سے وہ اس قابل ہو سکے کہ خود کو اس اسکیم کا حصہ بنا سکیں جو ماضی کو ایک باقاعدہ شکل دینے سے متعلق تھی، جس کی ایک مثال اٹھارہویں صدی کی مراٹھی دستاویز ہے۔ یہ دستاویز قدیم بادشاہوں کی شاہی فہرست کی جزوی نقل معلوم ہوتی ہے۔ مراٹھی نظام قائم ہونے کے بعد اس نظام کو منصفانہ قرار دینے کے لئے نئی تواریخ کی ضرورت تھی۔ جیسا پہلے ذکر کیا جاچکا ہے مراٹھا نظام کے قیام کو منصفانہ قرار دینے کے ساتھ ہی سابقہ مغل اور ترکی حکومتوں کے قیام کو جائز ٹھہرانا بھی ضروری تھا جن کو یہ دستاویزیں Yavanas کی حکومت قرار دے چکی تھیں۔

Vamsavali روایتوں کی تائید کوئی آسان معاملہ نہیں تھا۔ اوائل Vamsavali نے ہم عصر حکمرانوں کا رشتہ نسلی طور پر پرانوں (Puranic) کے قدیم پیروؤں سے قائم کیا تھا۔ جدید Yavanas کے لئے کوئی ایسا ہی قدم اٹھانا ضروری تھا، لہٰذا یہ کیا گیا کہ ایک دستاویز رام شاستر میں Yavanas کی تاریخ موجود ہے۔ قدیم پران کے انداز میں بتایا گیا کہ ہر متن (Text) شوجی نے پاروتی کے گوش گزار کیا تھا۔ بعدازاں سکند، ناردا اور بھرگو کے ذریعے سکرا تک پہنچا جس نے یون تک پہنچایا۔ یہ شوجی ہیں جنہوں نے زمین پر پیغمبر بھیجے۔ یہ سات پیغمبر یا عقل مند انسان تھے اور پہلا پیغمبر آدم ہیں۔ یہ واضح طور پر سات Manus کی یاددہانی ہے جس سے Puranic تقویم کی ابتدا ہوئی۔ پیغمبر کل یگ میں زمین پر آئے اور انہوں نے اپنا ہجری عہد

شروع کیا جو ہندوستانی سموت عہد سے مختلف تھا۔ انہوں نے ہستناپور کا نام تبدیل کر کے دلّی رکھا اور یوں حکومت کا آغاز کیا۔ اس طرح پہلے سے قائم شدہ Vamasalvi روایت کے مطابق مناسب وقت اور مقام کے ساتھ ان کی بازیافت کی گئی۔

تاریخ کے عظیم ترین محرک لارڈ شو ہیں جو تمام دیگر مفروضات غیر ضروری بنا دیتے ہیں چونکہ Yavanas کو شو کا آشیرواد حاصل تھا اسی وجہ سے پتھور راجہ چوہان مزاحمت نہ کر سکے۔ مراٹھا سلطنت بھی دیوتاؤں کی دخل اندازی کے بعد عمل میں آئی تھی۔ اس طرح اعلیٰ ذات کے مفادات کی وجہ سے حسب ضرورت تبدیلی ہوتی رہی اور آدرش بھی بدلتے رہے۔ جو لوگ اپنے کشتری ہونے کا دعویٰ کر رہے تھے وہ بھی اپنے طرزِ حیات میں اپنے اسلاف کشتریوں کے مقابلے میں مغلوں کی طرزِ زندگی، زبان، لباس اور شکل و شباہت کی نقل کر رہے تھے جیسا کہ اس عہد کی تصویروں سے واضح ہے۔ امراء کی تہذیب بھی بدل گئی تھی اور نئی تہذیب میں نئی اشیاء کو جذب کرنے کی صلاحیت تھی۔ اس طرح کے واقعات کی بوقلمونی اور نیرنگی کی اہمیت نہیں ہے بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی واقعات، عصری مسائل اور تبدیلیوں کے مطابق کس طرح ہم آہنگ ہوتے ہیں اور ان کو کس طرح حسب منشا اپنے مطابق ڈھالا جا سکتا ہے۔

شک (Saka) کی اصطلاح Scythians کی سنسکرت شکل ہے، جو وسط ایشیا سے وارد، عیسائی عہد میں شمالی اور مغربی ہندوستان کے حکمرانوں کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ ترکی اور افغان سلطنتوں کا بطور Saka حوالہ عوام اور مقام کی تاریخی وضاحتیں بھی کرتا ہے۔ ساتھ ہی یہ تفصیل بھی کہ حکمران کون تھے اور وہ کس طرح محکوموں سے ہم آہنگ ہوئے۔ 1276ء کا ایک سنسکرت کتبہ واضح کرتا ہے کہ پالم (نزد دلی) میں ضلع ملتان کے علاقے اُکا کے ساکن ادھرا نے ایک باؤلی اور دھرم شالہ کی تعمیر کی۔ یہ کتبہ وکرما سموت 1333 میں پنڈت یوگیشور کا تحریر کردہ ہے اور شو پاروتی کی حمد و ثنا سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد دہلی اور ہریانہ کے حکمرانوں کا بطور تومر، چوہان اور ساکا ذکر ہے۔ اول ذکر دو حوالے راجپوت اور آخری سلطان سے منسوب ہیں۔ ساکا کی طویل فہرست میں اس عہد کے حاکم دلّی کے سلطان بلبن کو بطور نایک Nayak Sri Hammira Gyasudin, nrpti Samrata شامل کیا گیا ہے اور اس کی فتوحات کی مبالغہ آرائی کے ساتھ تعریف کی گئی ہے۔ اس کے خطابات بھی جدید و قدیم کا

امتزاج ہیں۔ نایک قدیم خطاب تھا اور ہمیرا (Hammira) غالباً امیر کی سنسکرت شکل ہے۔ قدیم سپاس گزاری کی روایات کے عین مطابق بالکل قصیدہ خوانی کے انداز میں بلبن کے حلقہء اقتدار کو برصغیر پر محیط کیا گیا ہے، بالکل واضح مبالغہ آرائی۔ اس کے متذکرہ ناصر کے خاندان کی تفصیل بیان کی گئی ہے جو ظاہر ہے کہ دولتمند آدمی تھا۔ دوسرے ذرائع سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ملتان کے ہندو تاجروں نے بلبن کے امراء کو اس وقت قرض دیا تھا جب مال گزاری وصولی میں کمی واقع ہوگئی تھی۔ سلطان کی شناخت کا رشتہ قدیم عہد کے تسلسل میں قائم کیا گیا ہے اور مخیر تاجر کی شناخت بھی اس کے اپنے خاندانی پس منظر، پیشے اور سلطان کی سرپرستی سے قائم کی گئی ہے۔ مذہب کا حوالہ نہایت مبہم طور پر یہ کہہ کر دیا گیا ہے کہ اب وشنو بھی سکون کے ساتھ محوخواب ہے، غالباً بلبن کی حکومت کی وجہ سے۔

دلّی کے نواحی علاقے نرینہ کے ایک کتبے سموت 1384 بمطابق 1327ء کے مطابق دلّی میں ویدوں کی قرات کی وجہ سے تمام گناہ شہر بدر ہو گئے ہیں۔ شہر پر ''محمد ساہ'' کی حکومت ہے جو تمام دنیا کے حکمرانوں کا سرتاج اور بھگوان ساکیندر (یعنی Sakas کا اندر) ہے۔ ظاہر ہے یہ خوشامدانہ رویہ ہے۔ تاہم ویدوں کے مطالعے کا محمد بن تغلق کی حکومت سے موازنہ آرائی کے کچھ خاص معنی ہیں چوں کہ Sakas اہم تقویمی عہد 78 سے متعلق تھے اس لئے ان کے ساتھ کسی طرح کی وابستگی بھی اعزاز ہے۔

دوسری اصطلاح ترشک (Turuska) دراصل ایک نسلی اور جغرافیائی نام تھی۔ کلہن نے اپنی بارہویں صدی کی تاریخ کشمیر میں ابتدائی صدیوں کے کشاں (Kusanas) کا حوالہ بطور Truska دیا ہے، بعد میں طنزیہ انداز میں کہا گیا ہے کہ Truskas ہونے کے باوجود ان لوگوں کو تقدس ودیعت کیا گیا ہے۔ یہاں غالباً نقطہء تضاد یہ ہے کہ بارہویں صدی کے دو کتبوں میں بطور شر (Evil) ان کا حوالہ دیا گیا ہے۔ ترکوں سے مانوسیت کی ایک وجہ یہ تھی کہ انہوں نے وسط ایشیا کی تجارت پر غالب آنے کے لئے ہندوستانی اور دیگر تاجروں سے مقابلہ آرائی کی تھی۔ خصوصاً چین اور بازنطین (Byzantium) کے درمیان شاہراہِ ریشم سے ملحق منافع بخش علاقوں میں۔ بدھ ازم کی وجہ سے یہ لوگ ان علاقوں سے ظہور اسلام سے قبل بھی واقف تھے۔ Truska کی شمالی ہند میں آمد کئی معنی میں انہیں تعلقات کا تسلسل تھا، جو شمالی مغربی ہند اور سرحد پار کے لوگوں

میں پہلے سے موجود تھا۔

کلہن گیارہویں صدی کے کشمیری راجہ ہرش دیو کے متعلق اطلاع دیتا ہے کہ اس نے Truska کو بطور تنخواہ یافتہ سپاہی اور گھڑ سوار ملازم رکھا اور مقامی حکمرانوں کے خلاف استعمال کیا۔ حتیٰ کہ Truska نے پنجاب پر بھی حملہ کیا۔ ہرش دیو نے مالی بحران کی وجہ سے مندروں کو لوٹا اور مسمار کیا جس کی وجہ سے کلہن اس کو بھی Truska قرار دیتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح کرتا ہے کہ اس سے قبل بھی یہ حرکتیں کی گئی ہیں لیکن مندروں کے لوٹنے کا ہرش دیو کا عمل زیادہ منظم تھا یہاں تک کہ اس نے اودے راج کو خصوصی افسر مقرر کیا جسے devot-patna nayaka کہا جاتا تھا۔ مندروں کو لوٹنا اور بت شکنی کرنا اس کے فرائض میں شامل تھا۔

البیرونی کے مطابق محمد غزنوی کی یورش نے علاقے کی معاشیات کو تباہ کر دیا تھا جو مسلمانوں سے ناراضگی کی اہم ترین وجہ تھی۔ Bilhana نے اُسی صدی کے اواخر میں سومناتھ کی زیارت کا ذکر کیا ہے۔ تعجب خیز امر یہ ہے کہ اس نے محمود غزنوی کی مندر پر یورش کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ سومناتھ کے نواح ویراول میں 1216ء کے ایک کتبے میں اس شہر کے مندروں، مقامی گورنر شری دھر اور مندر کے پجاری سائیو پر قصیدہ ہے جس میں ہمیرا (امیر) کی بہادری کا قصہ بھی رقم ہے حالاں کہ ہمیرا کو سری دھر نے زیر کر لیا تھا، لیکن حیرت انگیز طور پر مندر کی تباہی اور بربادی کا مذکور نہیں ہے۔ یہاں Truskas ان لوگوں کے سیاسی دشمن ہیں جن سے Canlukyas نے جنگ کی تھی۔ ویراول کے ایک سنسکرت کتبے کی عبارت اور زیادہ دلچسپ ہے۔ اس کے مطابق راجہ کلوکیہ وگھیلا نے ارموڑ کے خواجہ نئوابو برہما کے بیٹے نورالدین فیروز کو، جو ایک بحری جہاز رانی کمپنی کے مالک تھے، سومناتھ کا علاقہ مسجد کی تعمیر کے لئے عطا کیا تھا۔ یہ بھی رقم ہے کہ نورالدین کو راجہ کے علاوہ pannca kula کا تعاون بھی حاصل ہے۔ pannca kula میں اس عہد کے پجاری (غالباً سومناتھ کے پجاری) اعلیٰ افسران اور تاجر شامل تھے۔ کیا عوامی یادداشت غیر معمولی طور پر کمزور تھی؟ کیا محمود غزنوی کا سومناتھ پر حملہ اور تباہی مبالغہ آمیز بیانات تھے؟ یا تجارت کا منافع و مفاد تمام جذبات پر غالب آ گیا تھا۔ یا Truska مسلم تاجروں سے قطعی مختلف تھے جنہوں نے مقامی تمول کو جلا بخشی تھی۔

آخر میں ملیچھ کی طرف آتے ہیں جو تاریخی الفاظ میں سب سے زیادہ متنازعہ فیہ لفظ ہے۔

اس لفظ کی تاریخ آٹھویں صدی قبل مسیح تک ملتی ہے۔ یہ ویدک صحیفوں میں صحیح سنسکرت نہ بولنے والوں کے لئے استعمال ہوا ہے۔ اس سماج میں زبان سماجی حیثیت کی علامت تھی۔ سنسکرت زبان کا استعمال صرف اعلیٰ ذات تک محدود تھا۔ لفظ ملیچھ کے سماجی معنی بھی آہستہ آہستہ بدلتے گئے۔ یہ ان لوگوں کے لئے استعمال ہونے لگا جو ورن نظام کے باہر غیر ذات تھے اور دھرم شاستر میں بیان کئے گئے اصولوں سے بہرہ مند نہیں تھے اور پست ذات سے متعلق تھے۔ اس وقت یہ تحقیر آمیز انداز میں استعمال ہوتا تھا اور اس کے معنی لسانی تفریق اور ناشائستہ رسوم تھے۔ ملیچھ ایک باقاعدہ طبقہ تھا لیکن اکثر اعلیٰ ذات کے لوگ نیچی ذاتوں سے ایک محفوظ فاصلہ قائم رکھنے کے لئے استعمال کرتے تھے۔

اکثر دلیل دی جاتی ہے کہ ملیچھ لازمی طور سے مسلمانوں کے لئے تحقیر آمیز اصطلاح تھی۔ جس طرح زمانہ حال میں مسلم حملہ آوروں کے لئے Rakas راکشس استعمال کیا جاتا ہے۔ دشمن کی خوفناک صورت گری۔ Raksasisation قبل ورود اسلام بھی عام بات تھی۔ چودھویں صدی میں رگ وید کی تفسیر مصنفہ ساین Sayan میں داس (Dasas) کو آسٹر اور راکشس بتایا گیا ہے۔ گجرات کے ایک کتبے 1252ء کے مطابق ایک جنگ میں ارنو راجہ نے رانا سمھا کو قتل کیا جو راون سے مماثل تھا اور گرجا راجیہ رام کے راجیہ سے بھی وسیع وعریض تھا۔ کتبے میں آگے راجہ Truska پر حملے کا ذکر ہے جو ملیچھوں کا بھگوان تو ہے لیکن راون نہیں ہے۔ طاقتور بودھیا کے قبیلوں کے کچھ ایسے سکے بھی پائے گئے ہیں جن پر راون کا نام ملتا ہے۔

بعد کی چند صدیوں میں مسلمانوں کا بطور ملیچھ حوالہ اس اصطلاح کی توسیع تھا جس میں وہ تمام لوگ شامل تھے جن کو ''ورن'' کا رتبہ حاصل نہیں تھا۔ یہ اصطلاح ان ماخذوں میں بہت عام ہے جو اعلیٰ ذات والوں کی تخلیق ہیں مثلاً سنسکرت متون اور کتبوں میں ان لوگوں کے لئے استعمال ہوا ہے جو مسلم نہ ہوتے ہوئے بھی پست ذات ہیں اور سماج میں نظر انداز کئے جاتے ہیں۔

لیکن اس اصطلاح کا استعمال دوسرے معنی میں بھی ہوا۔ 1328ء کے ایک سنسکرت کتبے، جو نواح دہلی کے رائے سینا میں ملا، ایک سلطان Saharadina کے دتی پر قبضے کا بطور ملیچھ حوالہ ہے لیکن سلطان کی بیحد تحسین کی گئی ہے کیونکہ اس نے اپنے دشمنوں کے جنگلوں کو آگ لگا دی تھی۔ ظاہر ہے یہاں ملیچھ تحقیر آمیز لفظ نہیں ہے۔ ورنہ کوئی تاجر سلطان کے لئے یہ لفظ استعمال کرنے کی

ہمت نہیں کرسکتا تھا۔

یہی ابہام ابتدائی متون (Texts) میں بھی ہوا ہے۔ انہیں معنی میں ملیچھ مہابھارت کے بیانیہ حصہ (1.62.5) میں بھی ملتا ہے۔ جب پانڈوؤں کے عم محترم وِدُر ایک پیغام رساں سے ملیچھوں کی زبان میں گفتگو کرتے ہیں۔ وِدُر ایک غلام خاتون اور ویاس کے بیٹے تھے اور سنسکرت کے علاوہ ملیچھوں کی زبان سے بھی بخوبی واقف تھے۔ چھٹی صدی کا منجم Varamihira لکھتا ہے کہ Yavanas نے علم نجوم میں پختگی کی وجہ سے ملیچھ ہونے کے باوجود Rsis کی طرح عزت وتکریم حاصل کرلی ہے۔ اسی طرح ساتویں صدی کا ایک آسامی کتبہ اس وقت کے حاکم Salas Tambha کا حوالہ بطور ملیچھ دیتا ہے۔ ظاہر ہے یہ لفظ مقام اور وقت کے ساتھ معنی بدلتا رہا ہے۔

سماجی علامتیں اکثر ان لوگوں کے ذریعے گمراہ کن حد تک جعل کردی جاتی ہیں جو خود کو دوسرے طبقے سے ممتاز ظاہر کرنا چاہتے ہیں اور یہ سماج کے اعلیٰ طبقے کا کردار رہا ہے۔ لفظ ملیچھ بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ ''برہمن'' ذات بنیادی طور سے کشتری ذات کے جواب میں خلق کی گئی تھی جیسا کہ ویدوں سے ثابت ہے۔ برہمن اور شودر کی دو جماعتی تقسیم تقریباً تمام برصغیر میں عام ہوگئی تھی۔ ملیچھوں کے عروج کے ساتھ ہی وہ سماجی انقلاب بپا ہوا جس کی پرانوں (Puranas) میں بطور کالی عہد بشارت دی گئی تھی۔ جب بھی سماجی اتھل پتھل ہوتی اس حوالے کا اطلاق کیا جاتا۔ یہ اصرار کہ برہمن سلسلہ ایسے مواقع پر درہم برہم ہوگیا تھا بار بار دوہرایا جاتا تھا۔ کالی عہد میں ملیچھوں کی حکمرانی عام تھی۔ یہ عہد بھی ایک عصری علامت تھی نہ کہ کوئی واضح تاریخی دور، جبکہ برہمنی سلسلہ معیاناً اور عمل میں بالکل برعکس تھا۔ ملیچھ حکمرانوں کی موجودگی خود کالی عہد کی تائید کرتی ہے اور خود کو اسی انداز سے ظاہر کرنے پر اصرار کرتی ہے۔

یہ ثقافتی تخصیص ضمنی طور پر ان اصطلاحات کے ذریعے مختلف مذاہب کے پیروکاروں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ ان اصطلاحات کے معنی ومفہوم گذشتہ ایک ہزار سال میں تبدیل ہوگئے ہیں اور مفاہیم کی تبدیلی تفصیلی تجزیے کی متقاضی ہے۔ یورپی لوگوں کے لئے ملیچھ اور یون الفاظ کے محدود استعمال نے انیسویں صدی میں ان کے معنی میں ردوبدل کی ہے۔ ان الفاظ کے استعمال کے ذریعے سماجی فاصلے کی تخفیف کرنا اور کہیں اضافہ کرنا ایک میکانکی عمل تھا۔ سماجی فاصلوں کا اہم

اشاریہ ''ذات'' تھی۔ بین الذات ایک شناخت ''ہندو'' بھی تھی جو Dvilja سے مختلف تھی یعنی شودروں سے پیدا بلکہ اچھوتوں سے۔ مسلمان سماج کی تقسیم کی بنیاد وسطی اور مغربی ایشیاء کے مسلمان اور نومسلم تھے۔ حالاں کہ یہ رسوماتی تخصیص نہیں تھی لیکن پھر بھی یہ بہت مضبوط سنگِ راہ تھا۔ اغلب ہے کہ انہی وجوہات نے نومسلموں کو اپنی سابقہ ذات اور رسومات زندہ رکھنے پر مجبور کیا۔ حکمراں طبقے کی تہذیب نے ہر اس شخص اور گروہ کو بلا امتیاز مذہب متاثر کیا جو حکومت میں دلچسپی رکھتا تھا۔ ذات کا تصور چوں کہ پیشوں سے وابستہ تھا اور معاشی نظام اس کے تابع تھا اس لئے یہ خاندانی رشتوں اور مذہبی رسومات تک محدود نہیں تھا۔

جو لوگ بحرِ عرب کے راستے آئے اور بطور تاجر مغربی بندرگاہوں پر بس کر مقامی خوجہ اور بوہرہ فرقوں میں رشتہ ازدواج قائم کرنے لگے تھے انہوں نے بہت سی مقامی رسوم کو اختیار کر لیا تھا جن میں سے بعض اسلامی تعلیمات کے منافی بھی تھیں۔ یہی معاملہ ایسے فرقوں کے ساتھ بھی تھا جنہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور اپنے عقائد اور رسومات کی وجہ سے ایک دوسرے سے، یہاں تک کہ میزبان فرقے سے بھی مختلف تھے۔ آج کل فرقہ پرستی کی وجہ سے ان فرقوں میں خالص اسلام کو اختیار کرنے کی تحریک ہے جس کی وجہ سے یہ تضادات معدوم ہو رہے ہیں۔ برصغیر کے وہ فرقے جو مسلمان کہلاتے تھے ازدواج، خاندان اور سماجی نظام کے ایسے اصولوں اور قوانین کے پابند تھے جو ہندوؤں کے اصولوں اور قوانین سے قربت رکھتے تھے۔

ابتداء میں مقامی فرقوں میں رشتہءازدواج قائم کرنا بھی آسان اور مسائل سے بری نہ تھا۔ نو واردو اور میزبان، دونوں فرقوں کے دقیانوسی لوگوں نے نئے رسم و رواج کو کچھ پر کشش اور دل خوش کن نہ پایا۔ لیکن ان فرقوں کی اب تک موجودگی مذہب پر معاشی سروکاروں کی برتری و اہمیت ظاہر کرتی ہے۔

تبدیلی مذہب کے بعد بھی ''ذات'' ایک اہم ورثہ تھا۔ شناخت کی کئی صورتیں باقی رہنے کے باوجود ضروریات اور ذمہ داریاں بدل گئی تھیں۔ نہ صرف تبدیلی مذہب ہندوستانی سماج کے لئے ایک غیر قانونی عمل رہا بلکہ قبول اسلام بھی کافی حد تک محدود رہا۔ شاید وجہ یہ تھی کہ اسلام کے ورود کے بعد بھی ذات پات کی پابندی بدستور رہی۔ اگر تبدیلی مذہب کی وجہ پست ذات سے چھٹکارا پانا تھا تو وہ بھی ممکن نہ ہوا۔ تبدیلی مذہب سے ذات کے نظام میں اور حیثیت میں تبدیلی ممکن نہ ہوئی،

نہ سماجی نابرابری، تضادات وتفرقات کا سد باب ہوا۔ شادی و بیاہ کے سلسلے میں ’’ذات‘‘ اور پیشہ اہم کردار ادا کرتے رہے جس کو تبدیل کرنے کا مطلب سماج کی دیرینہ روایتوں اور بنیادوں پر کاری ضرب لگانا تھا۔

ضلع بیجاپور کے 1884ء کے گزیٹر سے تبدیلی مذہب کے بعد بھی ’’ذات پات‘‘ کی دخل اندازی کا ثبوت ملتا ہے۔ مسلم آبادی کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ مسلمان جو غیر ملکی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، شمالی ہندوستان کے مسلم مہاجروں کی اولادیں اور مقامی مسلمان۔ غیر ملکی خون کا دعویٰ کرنے والے حسب معمول شیخ، سید، مغل، پٹھان ہیں اور اپنی زبان اردو اور مذہب سنّی ہونے پر اصرار کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر مقامی انتظامیہ میں اعلیٰ افسر ہیں۔ دوسرا طبقہ شمالی ہند کی زراعتی ذاتوں مثلاً جاٹ یا تاجر پیشوں سے متعلق ہے اور اپنی شناخت سابقہ ’’ذاتوں‘‘ کے ذریعے ہی کراتے ہیں یہ بھی سنّی ہیں اور ان کی زبان قدرے مختلف اردو، مراٹھی، کنڑیا تامل ہے۔

تیسرا سب سے بڑا طبقہ مقامی نومسلموں کا ہے۔ وہ اپنے نام کے ساتھ مومن یا قصاب جیسی ذاتیں لگاتے ہیں، جبکہ دوسرے اپنی قدیمی ذات مثلاً گونڈی، پنجارا، پاکھلی وغیرہ لگاتے ہیں اور اپنی شناخت قبول اسلام سے قبل کے نام کے ذریعے کراتے ہیں۔ قدیم زمانے سے ہی ذات ’’پیشوں‘‘ سے وابستہ تھی اور سماجی حیثیت کا اظہار بھی، کہ انہوں نے بطور ہندو کس پیشے کو ترجیح دی تھی۔ وہ اُردو بھی واجبی جانتے تھے چونکہ ان کی زبان کنڑ اور مراٹھی تھی۔ ان میں اکثر کو ہلکا یا نامکمل سنّی کہا گیا ہے چوں کہ یہ لوگ مسجد میں نہیں جاتے تھے اور علی الاعلان ہندو دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے۔ گائے کے گوشت سے پرہیز ان کو اچھوتوں سے ممتاز کرتا تھا جو گائے کے گوشت کا استعمال کرتے تھے۔ اس تیسرے فرقے کی سماجی و مذہبی قربت اعلیٰ ذات کے مسلمانوں کی بہ نسبت اپنے ہم ذات ہندوؤں سے زیادہ تھی۔ تیرہویں صدی میں اس علاقے میں تصوف کو رواج ملا جس کی وجہ شاید یہ تھی کہ متصوفانہ تعلیمات رسمی اسلام سے کچھ مختلف تھیں۔ یہ بہت بڑا طبقہ تھا جو تکنیکی طور پر مسلمان ہوتے ہوئے بھی اپنی پست سماجی حیثیت کی وجہ سے رسمی مذہب سے دور تھا۔

یہ صرف بیجاپور کا ہی منظر نامہ نہیں تھا بلکہ اس کا اطلاق برصغیر کے دوسرے علاقوں پر بھی کیا جا سکتا تھا۔ اس طرح کے گروہوں کو ہندو اور اسلام مذہب کے دوراہے پر سمجھا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو ایک غیر واضح اور مبہم مذہبی تشخص سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ کیا وہ ہندو تھے جنہوں نے

اسلام کے بعض عناصر کو قبول کر لیا تھا؟ کیا وہ مسلمان تھے جو ہندو مذہب گزیدہ اسلام پر یقین رکھتے تھے؟ کیا ''ذات'' ایسی طاقتور وجہ تھی کہ مذہبی شناخت بھی جس کے تابع تھی؟ اور یہ وجوہات ہر طبقہ کے لئے مختلف تھیں۔

مندرجہ بالا تیسرے طبقے کو مذہبی تاریخ دانوں کی توجہ بہت کم ملی جس کی وجہ یہ تھی کہ اس طبقے کی آسانی سے درجہ بندی نہیں کی جا سکتی تھی لیکن یہ بھی حقیقت تھی کہ یہ طبقے برصغیر میں اکثریت میں تھے اور عقائد و مذاہب کے سلسلے میں ان کے مخصوص رویے تھے۔ ایسے مواقع پر جب اس طبقے نے قابل قدر خدمات انجام دیں ان کے عقائد میں رسمی مذہب کو شامل کرنے کی کاوشیں بھی جاری رہیں۔ تواریخ نے لوک تہذیب کو Puranic مذہب میں تبدیلی کئے جانے کی بڑی معقول شہادتیں دی ہیں۔ مثلاً مہاراشٹر میں گڈریے ان لوگوں کی ہیرو کی طرح پرستش کرتے تھے جنہوں نے حملہ آوروں سے جانوروں کی حفاظت کی تھی اور حتمی طور پر یادو سلطنت کے زیریں علاقے پانڈھر پور میں بھگوان وٹھل کی شکل میں سامنے آئے اور وشنو کے معاون کہلائے۔ یہ بھی ایک وجہ تھی کہ برصغیر میں ایک بھگوان سے متعلق عقائد اور عبادات مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئیں۔

ایک خاص فرقے یا خاص علاقے سے ہندو مذہب کی کسی شاخ کی نمو دیا بتدریج ارتقاء ایسا عمل تھا جو ورود اسلام کے بعد بھی منقطع نہیں ہوا۔ اسلام اور دوسرے ملکی و مقامی مذاہب کے مابین مکالمہ تصوف اور بھگتی کی متعدد روائتوں سے منعکس ہے۔ چوں کہ مقامی مذاہب کوئی واحد اور یک رخی فلسفہ نہیں رکھتے تھے اس لئے اس مکالمے میں بھی یہ اختلاف نمایاں ہے۔ جزوی طور پر یہ ایک تحریک کا نتیجہ تھے، جو درمیانی درجے کے عوام اور شودروں میں چلائی جا رہی تھی اور ان میں سے بعض کی رہنمائی برہمن بھی کر رہے تھے۔ اس طرح کے عوامی گروہ عموماً رسمی مذہبی قیود سے آزاد تھے لیکن کلی طور پر نہیں۔ بعض نے فلسفیانہ صحیفوں سے دلچسپی دکھائی جبکہ باقی نے ان مکالموں سے برأت کا اعلان کیا۔

سولہویں صدی میں مہاراشٹر میں تحریر کردہ مشہور ایک ناتھ ہندو ترک سمواد، دراصل برہما اور ایک مسلمان بظاہر مولوی کے مابین خیالی مکالمہ ہے۔ جس میں طنز کی ایک زیریں لہر صاف محسوس کی جا سکتی ہے۔ باہمی طور پر استعمال کی گئی زبان آج ایک بڑے فرقہ وارانہ فساد کی وجہ بن سکتی ہے۔ مباحثے کا دارومدار اس نکتے پر ہے کہ ہم دونوں یکساں ہیں لیکن مقابلے کی وجہ ''ذات'' اور دھرم ہیں۔ ہندو اور مسلم اعتقادات کے فرق کو نمایاں کرنے کی سعی کی گئی ہے لیکن ساتھ ہی ایک دوسرے کو برداشت

کرنے کی تعلیم بھی دی گئی ہے۔ Caitanya-Carita-amrta کی Karsandasa
میں بھی برصغیر کے دوسرے حصے، مشرقی ہندوستان میں اسی طرح کے پیروکاروں کی نشاندہی کی گئی
ہے۔ مذاہب کو باہمی طور پر مربوط کرنے کا عمل اور سماجی تنظیمیں بدستور مذہبی تصورات کو نئے سماجی
ماحول میں جذب کرنے کے لئے قبل اسلام کی طرح کوشاں تھیں۔ لگ بھگ اسی وقت یعنی
سترہویں صدی میں شیواجی اپنے خاص سیاسی اسلوب میں ہندوقوم کو پیش آنے والے خطرات
سے جے سنگھ کو آگاہ کرتے ہوئے مغل حکومت کی مدد کے لئے لعنت ملامت کر رہے تھے۔ اشراف
اور اعلیٰ طبقے کی سطح پر یہ نظریات کا فرق تھا جو ایکناتھ کی تحریروں کے برعکس ہے۔

مشترکہ ثقافت میں یہ علامتیں قطعی دوسری سطح پر نمودار ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر چیتے کی
سواری کا تخیل ایک نہایت پر اثر تخیل ہے۔ ساکنان دشت کے لئے چیتا دیوتاؤں کی سواری ہے۔
اعلیٰ ذات ہندوؤں کے لئے دیوی درگا چیتے کی سواری کرتی ہے۔ نتھا پنتھیوں کے مطابق نتھا بھی
چیتے کی سواری کرتا ہے اور کوبرا سانپ کوڑے کی طرح استعمال کرتا تھا۔ صوفیاء کے ملفوظات میں
صوفیاء کو چیتے پر بیٹھ کر دوسرے بزرگ سے ملتے دکھایا گیا ہے جو دیوار پہ بیٹھ کر آتے ہیں۔ کیرل کے
مقدس مقام "سب بری مالا" میں آیپّن دیوتا چیتے پہ بیٹھتے ہیں۔ دیہی علاقوں میں بلاامتیاز مذہب
ایک بزرگ بڑے خاں غازی عرف ستیہ پیر کی پرستش کی جاتی ہے جو چیتے کی سواری کرتے ہیں۔ یہ
انفرادی عقیدہ یا رسمی مذہب سے مفر نہیں تھا بلکہ ان علاقوں کی اکثریت کا اظہار عقیدہ تھا۔ جب ہم
ان مذہبی مظاہر کو ہندو یا مسلم مذہب سے وابستہ کرتے ہیں تو ان عقائد سے انصاف نہیں کرتے۔

مختلف اور متوازی مذہبی مظاہر، بعض موافق اور بعض متقابل و متصادم کی موجودگی ہندوستانی
سماج کا طرۂ امتیاز تھا۔ ان میں سے ہی بعض نے خود کو تمام دقیانوسی مذہبی تصورات سے دور کر لیا اور
علی الرغم ثقافتی تمدن کو جنم دیا جو غیر راسخ اور آزاد خیالات کا مؤید تھا۔ ان کے اسلاف کے سلسلے کی
تلاش میں ان آوارہ گرد اور خانہ بدوش فقیروں تک رسائی کی جا سکتی ہے جن کا ذکر اپنشد میں غیر
معمولی حسی قوت و ادراک رکھنے والے ناتھا یوگی، صاحب کشف و کرامات پیر فقیر کے بطور ہوا
ہے۔ یہ صاحب اختیار لوگوں سے مقابلہ نہیں تھا بلکہ ایک سماجی فاصلے کا اعلان تھا۔ یہ فاصلہ کبھی کبھی
عوامی مقبولیت حاصل کرنے میں معاون ثابت ہوتا تھا۔ ان کی مقبولیت کا ادراک صاحب ثروت
لوگوں کو بھی تھا اور وہ اکثر ان کو خراج تحسین پیش کرتے تھے جس کے حوالے مصوری، تواریخ اور

عوامی ادب میں ملتے ہیں۔ واضح مذہبی شناخت کی غیر موجودگی کی وجہ سے ان طبقوں کو عالم گیریت ملی اور یہی وجہ ان کو تاریخی طور پر نظر انداز کرنے کی بھی ہوئی۔ ان کی سماجی خدمات کو تواریخ میں قبول عام حاصل نہ ہوا۔ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ ہم کن لوگوں کی تاریخ لکھ رہے ہیں؟

مذہبی تشخص اگر واضح شکل میں ہو، تب ہی مذہبی طبقہ سازی میں مقام پا سکتا ہے، جیسے خیالات ہماری فہم کے دیوالیہ پن کو ثابت کرتے ہیں۔ رسمی مذہبی عقائد کے ساتھ ہمیشہ ایسے غیر رسمی عقائد کی موجودگی بھی ثابت ہے جو مذہبی صحیفوں کی سرپرستی سے محروم ہیں۔ یہ ایسے عقائد کی مقبول ترین شکل تھی جن کو اسلام، برہمنی یا پُرانی (Puranic) مذہب سے وابستہ نہیں کہا جا سکتا۔ غالباً یہ پرامن بقائے باہمی اور اجتماع ضدین کا مظاہرہ تھا۔

تبدیلی مذہب اور پرامن اختلاط مذاہب کے مطالعے اور تحقیق کی تجویز بے حد سودمند ہے۔ یہ بھی تحقیق طلب ہے کہ کون سی تاریخی صورت حال کا کیا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اس طرح کا اجتماع ضدین عموماً عارضی صورت ہوتی ہے جس کا اختتام ایک غیر مساوی تعلق کے دو سلسلوں کا آغاز ہوتا ہے۔

گنگا جمنی یا برعکس تہذیب کا تصور ایک خاص صورت حال کی جزوی وضاحت ہے۔ مثال کے طور پر ایک نئے مذہب کی داغ بیل ڈالنے کی اکبر کی کوشش یا ایک ناتھ کا ہندو مسلم کے درمیان مکالمہ اس سلسلے کی کڑی کہی جائے گی۔ اکبر کی کاوش ایک معنی میں ان قدیم روایتوں کی ہی ایک شکل تھی جن کے مطابق شاہان سلطنت ایسے مختلف مذاہب کی سرپرستی کرتے تھے جو ایک دوسرے سے مخالفانہ اور معاندانہ رشتہ رکھتے تھے۔ اس عہد کے مزاج کے برخلاف اکبر کا یہ قدم قابل ستائش تھا۔

ایک طرف مذہبی شناخت زندگی کا اہم حصہ تھی، لیکن بعض دوسرے شعبہ ہائے حیات میں وقت کے ساتھ مختلف تہذیبوں کے اتصال سے متشکل ہوئی۔ شناخت بھی متعدد سماجی فرقوں کی شناخت تھی۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں تحقیق کی ضرورت ہے اور اسی کے ساتھ یہ مطالعہ بھی ضروری ہے کہ تاریخی واقعات کے پس پشت سیاسی مصلحت، معاشی نظام اور سماجی تنظیم کا کیا رول ہے؟

گنگا جمنی تہذیب ایک خود مکتفی اور مکمل صورت تھی۔ ہندوستانی سماج میں یہ صورتیں ذات، طبقوں، زبانوں اور مقامی شناخت پر مبنی تھیں، جن کی تاریخ قبل اسلام تک پہنچتی ہے۔ تقابل اور تصادم بھی صرف ہندو اور مسلمانوں کے درمیان ہی نہیں تھا جیسا کہ عموماً دعویٰ کیا جاتا ہے بلکہ عام طور سے سماج کے دوسرے گروہوں کے درمیان تھا۔ یہ گروہ تاریخی طور پر تسلیم شدہ ہیں اور تقاضا

کرتے ہیں کہ تاریخ نگاری میں ان مسائل کا بھی احاطہ کیا جائے جو ان گروہوں کو مختلف مذاہب کے عقائد پر ایقان کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔

سماجی ہم آہنگی اور سماجی ناہمواری یکساں طور پر ہمارے سروکاروں کا مطالبہ کرتے ہیں۔ مذہبی عناد بالکل معدوم اور نامعلوم نہیں تھا لیکن رسمی مذاہب سے وابستہ کیا جاتا تھا، جبکہ رسمی مذاہب اس کی وجہ مذہب نہیں مانتے تھے۔ ان کا وجود واضح طور پر معاشی ذرائع سے وابستہ تھا۔ غالباً ایک غیر رسمی متوازی مذہب کی وجہ سے مذہبی عداوت تو ختم نہ ہوئی لیکن یہ ضرور ہوا کہ عدم برداشتگی اور عناد مقامی سطح تک محدود رہا۔

سماج کے مختلف فرقے حتیٰ کہ ہندو اور مسلمان بھی سماجی حیثیت اور سماجی ترقی کے لئے مقابلہ آرائی کے عادی تھے۔ ان مقابلوں میں سیاسی اور انتظامی صلاحیتیں بھی بروئے کار لائی جاتی تھیں، خصوصاً ایسے مواقع پر جب معاملہ قانونی طور پر قدیم رسوم وعقائد کی تنسیخ کا ہو تو صاحب اختیار لوگوں کی سرپرستی بھی شامل ہوتی تھی۔ دوست اور دشمن کی تخصیص مذہب کی بنیاد پر نہیں بلکہ سماجی اور معاشی حقائق کی روشنی میں ہوتی تھی۔ تہذیبی داد و ستد اور سماجی مکالمہ بہت عام بات تھی۔

مذہبی ترمیم وتبدل کی پیچیدگی سے نجات پانا مذہبی تقویم نگاری سے کہیں زیادہ مشکل ہے۔ میرا معروضہ یہ ہے کہ سماجی شناخت تاریخی تصورات سے وابستہ ہے۔ میری یہ بھی تجویز ہے کہ اگر ہم خود مکتفی مذہب کے تصور سے آزاد ہو کر یہ مطالعہ کریں کہ کس طرح کسی خاص عہد میں ایک شناخت کا ادراک کیا جاتا ہے اور کس طرح مختلف صورتوں میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ ماضی میں لوگ ایک دوسرے کی کیا شناخت رکھتے تھے، صرف ایک تاریخی تجسس کا ہی موضوع نہیں، کیوں کہ آج بھی تشخص کی تعمیر میں یہ تصادم کارفرما ہے۔ ہمیشہ سے خود مکتفی مذہبی فرقوں کی موجودگی پر اصرار دراصل حالیہ مذہبی اور فرقہ وارانہ تصادم کی وجہ سے ہے۔ جب کہ تاریخی شناخت نہ تو دائمی ہیں اور نہ ہی ناقابل تبدیل۔ اگر غور کریں تو نوآبادیاتی نظام سے قبل کی شناخت اس طریقۂ شناخت سے کلی طور پر مختلف ہیں جو آج پیش کیا جاتا ہے۔

(تاریخ خطبہ: 9-دسمبر 1996ء)

❁❁❁❁❁

تحقیق کے نئے زاویئے

تاریخ کے فراموش شدہ لوگ

ڈاکٹر مبارک علی

پاکستان کی تاریخ نویسی میں آج کل ایک رجحان عام ہے، وہ یہ کہ بڑے لوگوں کی داستان حیات لکھی جائے۔ اکثر یہ کتابیں یا تو امراء و سیاستدانوں کے خاندان والے معاوضہ دے کر لکھواتے ہیں یا پھر مصنف ایسی شخصیات کی داستان لکھتے ہیں کہ جس کے نام سے کتابیں فروخت ہوں، لہٰذا اس وقت مارکیٹ میں فوج کے جنرلوں، سیاستدانوں، صنعت کاروں، اور با اثر خاندانوں سے تعلق رکھنے والے افراد کی کتابیں نظر آئیں گی۔ ان کتابوں کی خاص بات یہ ہے کہ ان میں صاحب موصوف کی شان میں قصیدے ہوتے ہیں، ان کی شخصت و کردار کے بارے میں تعریفیں ہوتی ہیں، اور ان کے کارناموں کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاتا ہے۔ کہیں بھی ایمانداری کے ساتھ ان کی بدعنوانیاں اور بے ایمانیاں نظر انداز کر دی جاتی ہیں۔

اس شخصیت پرستی کا نتیجہ یہ ہے کہ تاریخ سے ان افراد کو یا تو نکال دیا جاتا ہے، یا فراموش کر دیا جاتا ہے کہ جو با اثر نہیں تھے، یا برسرِ اقتدار نہیں تھے، مگر جنہوں نے اپنے فن اور ہنر سے سماج کو بہت کچھ دیا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ ایک معمار کی تعمیر شدہ عمارت تو باقی رہتی ہے اور یاد بھی رہتی ہے، مگر اس کا نام کوئی نہیں جانتا، ہر مصور کی تصویر تو کسی گھر یا میوزیم کی زینت بن جاتی ہے مگر مصور کا نام تاریخ کے صفحات پر نظر نہیں آتا۔ علم و ادب، ہنر اور فن سے تعلق رکھنے والوں کو عام طور سے تاریخ سے نکال دیا جاتا ہے۔ یہ بھولے لوگ یا فراموش شدہ لوگ ہو جاتے ہیں۔

ایک ایسے ہی گمشدہ فرد کو پرویز وندل اور ساجدہ وندل نے اپنی کتاب ''راج، لاہور اور

بھائی رام سنگھ" (The Raj's Lahore and Bhai Ram Singh) میں تاریخ کا ایک حصہ بنایا ہے۔ یہ کتاب نیشنل کالج آف آرٹس لاہور، 2006ء میں شائع کی گئی ہے۔

بھائی رام سنگھ، جو کہ میو کالج آف آرٹس کے پہلے ہندوستانی پرنسپل تھے، یہ صرف معمار (آرکی ٹک) تھے بلکہ اچھے بڑھئی یا کارپینٹر بھی تھے۔ ان کی بنائی ہوئی عمارتیں لاہور اور امرتسر میں ہیں، اور انگلستان میں انہوں نے شاہی خاندان کے محل کو بھی آراستہ کیا تھا۔

اس کتاب میں بھائی رام سنگھ کے حوالہ سے فن تعمیر اور اس کے استعمال پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اول بات تو یہ ہے کہ فن تعمیر میں صرف عمارتوں، ان کے ڈیزائن، یا ان کی فنی خوبیوں ہی کو نہیں دیکھا جاتا ہے بلکہ یہ عمارتیں سوسائٹی کے ذہن، طرزِ زندگی، رہن سہن، عادات واطوار اور رویوں کو بھی ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے بعد کسی عہد یا دور کے لوگوں کے احساس جمال کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اس لئے کوئی ایک عمارت اپنے اندر کلچرل روایات اور قدروں کو سموئے ہوئے ہوتی ہے۔

اس کے بعد فن تعمیر کا سیاسی استعمال ہوتا ہے۔ حکمراں طبقے عمارتوں کے ذریعہ اپنی شان و شوکت، اور برتری کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کے تعمیر شدہ محلات، قلعے، مقبرے، باغات، اور مینار، ان سب سے ان کی سیاسی قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ چونکہ یہ عمارات واضح طور پر لوگوں کو نظر آتی ہیں، اس لئے حکمراں ان کے ذریعے اپنی رعیت اور لوگوں کو اپنی طاقت کا پیغام دیتے ہیں۔

دوسری جانب فاتحین اور حملہ آوروں کا رویہ مفتوحہ علاقوں کی عمارتوں کی جانب دو طرح کا ہوتا ہے، یا تو وہ ان عمارتوں کو اگر ضرورت ہو تو، معمولی تبدیلی کے ساتھ اپنے استعمال میں لے آتے ہیں، یا ان عمارتوں کو مسمار کر دیتے ہیں تاکہ مفتوحہ لوگوں کا تعلق ان کے ماضی سے توڑ دیا جائے اور یہ ثابت کیا جائے کہ اب نیا زمانہ اور عہد ہے۔

اس کی مثال عرب فاتحین سے ہے۔ جب انہوں نے دمشق کو فتح کیا تو، چونکہ ان کے پاس فوری طور پر نہ تو ماہر معمار تھے، نہ ہی ذرائع کہ وہ قدیم عمارتوں کو گرا کر نئی عمارتیں تعمیر کرتے، اس لئے انہوں نے بہتر یہی سمجھا کہ موجودہ عمارتوں کو استعمال کیا جائے، لہٰذا اس کے چرچ کو فوراً مسجد میں بدل دیا گیا، اور اس کی دوسری عمارتوں کو استعمال میں لایا گیا لیکن جب عباسیوں کے آتے آتے عرب سیاسی طور پر مستحکم ہو گئے، اور ان کے خزانے میں دولت بھی جمع ہو گئی تو انہوں نے

بازنطینی شہر دمشق کو چھوڑ کر، اپنے وژن کے مطابق بغداد کا شہر تعمیر کرایا، جس سے ان کی عالمی طاقت کا اظہار ہوتا تھا۔

اسی طرح جب عثمانیوں نے قسطنطنیہ فتح کیا تو فوراً اس کے چرچ ایا صوفیہ کو مسجد میں تبدیل کر دیا۔ مگر جب ان کی فتوحات بڑھیں، اور امپائر مستحکم ہوئی تو ان کے مشہور معمار سنان نے، یورپ کے چرچوں اور کیتھڈرلوں کے مقابلہ میں استنبول میں عالیشان مسجدیں تعمیر کیں، تاکہ یورپ پر عثمانیوں کے غلبہ کو ظاہر کیا جائے۔

اس کی ایک اور مثال ہندوستان میں ترکی سلاطین کی فتوحات اور قبضہ ہے۔ دہلی کو اپنا دارالحکومت بنانے کے بعد، اپنی حکومت اور تسلط کے اظہار کے لئے انہوں نے بھی فوری طور پر عمارتوں کو استعمال کیا۔ قطب مینار، اور مسجد قوۃ الاسلام اس کی بہترین مثالیں، چونکہ ان کے پاس بھی ذرائع کی کمی تھی، اور ماہرین تعمیر بھی نہیں تھے، اس لئے ان دونوں کی تعمیر کے لئے مندروں کو مسمار کر کے یا توڑ کے ان کے سامان کو استعمال کیا گیا۔ مسجد قوۃ الاسلام میں کھڑے ستونوں پر ان دیوی و دیوتاؤں کو دیکھا جا سکتا ہے کہ جو ان پر نقش تھے۔ ان کو مسجد میں استعمال کرتے ہوئے کیا یہ کہ ان کی صورتوں کو مسخ کر دیا، ان کے چہروں یا ناک و کان کو چھینی سے چھیل کر صورتیں بگاڑ دیں۔ یہ ایک طرف تو ان کی مذہبی انتہا پسندی کو ظاہر کرتا ہے تو دوسری طرف شکست خوردہ لوگوں کو ذلیل کرنے کا ایک ذریعہ بھی تھا۔

اس لئے فن تعمیر اور عمارتوں کو حکمراں طبقے اور فاتح دونوں نے ہی سیاسی طور پر اپنے مقاصد کے لئے استعمال کیا اسی تسلسل میں ہندوستان میں برطانوی اقتدار اور فن تعمیر کے سلسلہ میں ان کی پالیسی کو سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً ابتدائی دور میں انہوں نے دونوں طریقوں کو استعمال کیا، اول اپنے ملازمین کے لئے ایسی عمارتیں بنوائیں کہ جن کا مقصد افادیت کا ہو، اس کے بعد وہ عمارتیں تھیں کہ جو انگلستان کے ڈیزائن پر بنائی گئیں تاکہ اہل برطانیہ کو ہندوستان میں اپنے وطن کا ماحول ملے۔ ان میں چرچ، دفاتر اور رہائشی گھر تھے۔

بعد میں انہوں نے یہاں کی قدیم عمارتوں کو استعمال کیا، یہاں تک کہ مقبروں کو اپنی رہائش

گاہ میں تبدیل کر دیا، جب ان کی طاقت مستحکم ہوگئی اور ان کے پاس مالی ذرائع بھی آ گئے، تو انہوں نے ہندوستانی عمارتوں کے مقابلہ میں اپنی ڈیزائن کی عمارتیں تعمیر کرانا شروع کیں۔ اور یہ فیصلہ بھی کیا کہ مغل دور کی عمارتوں سے سنگ مرمر اکھاڑ کر اسے یورپ میں فروخت کیا جائے، اس مقصد کے تحت دہلی کی کچھ عمارتوں کا سنگ مرمر اکھاڑ کر انہیں مسخ شدہ حالت میں چھوڑ دیا گیا، اور یہ فیصلہ ہوا کہ تاج محل کو مسمار کر کے اس کا سنگ مرمر لندن بھجوا دیا جائے۔ اس کام کے لئے مشینیں آگرہ پہنچادی گئیں، مگر اس سے پہلے کہ تاج محل کو توڑا جائے لندن سے یہ خبر آئی کہ مارکیٹ میں سنگ مرمر کی قیمت گر گئی ہے، کیونکہ بڑی تعداد میں یہ یونان کی لوٹ کھسوٹ سے بازار میں آ گیا ہے اس طرح یونان کے سنگ مرمر نے تاج محل کو بچایا۔

آخر میں برطانوی حکومت نے ایک ایسے فن تعمیر کی سرپرستی کی کہ جو ہندوستانی اور یورپی ملاپ کا اظہار کرے۔ اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ ایک طرف وہ ہندوستان کی حکومت کے وارث کے طور پر خود کو پیش کریں، تو دوسری جانب اپنے اقتدار و تسلط کا اظہار کریں، چنانچہ یہ اینگلو۔ انڈین طرزِ تعمیر کہلایا۔ اس میں بھائی رام سنگھ اور دوسرے ہندوستانی معماروں کا حصہ ہے کہ جنہوں نے اس ہم آہنگی اور اشتراک کو پیدا کرنے اور فروغ دینے میں مدد دی۔ اور ایسی عمارتیں ڈیزائن کیں کہ جن میں جدید و قدیم طرز دونوں جھلکتے تھے۔

ہندوستان کی فن تعمیر کی تاریخ کا اگر مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو کر آتی ہے کہ جن معماروں اور کاریگروں نے عمارتیں بنائیں ان کے نام تاریخ سے غائب ہیں۔ اب چونکہ ان کے نام معلوم نہیں، اس لئے ان عمارتوں کو ان لوگوں کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں کہ جنہوں نے ان کی تعمیر میں پیسہ لگایا تھا۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ تاج محل شاہ جہاں نے بنایا، وزیر خاں کی مسجد، نواب وزیر خاں نے بنوائی، وغیرہ وغیرہ۔ اب مورخ ان معماروں کے نام تلاش کرتے ہیں کہ جنہوں نے ان عمارتوں کو ڈیزائن کیا تھا تو انہیں مایوسی ہوتی ہے، کیونکہ سرکاری و غیر سرکاری دستاویزات اور تاریخوں میں ان کا کوئی ذکر نہیں، کیونکہ یہ غریب لوگ تھے، ان کے پاس طاقت اور اقتدار نہیں تھا، بس فن تھا۔ تاریخ نے فن والوں اور اہل ہنر کو اپنے صفحات پر جگہ نہیں دی تھی، ان حکمرانوں اور

اہل اقتدار کو ہیرو بنایا کہ جنہوں نے ظلم واستحصال کیا تھا۔

یہی حال بھائی رام سنگھ کی بنائی ہوئی عمارتوں کا ہے۔ ان عمارتوں کو ایچی سن، میو اور کوئن میری کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، مگر یہ کوئی نہیں جانتا کہ ان کو ڈیزائن کرنے والا ایک شخص بھائی رام سنگھ تھا۔

پرویز وساجدہ وندل کی اس کتاب کے بعد، بھائی رام سنگھ تاریخ کا ایک فراموش شدہ فرد نہیں رہے گا۔ اب اسے کلچرل تاریخ میں باعزت مقام ملے گا۔

❁❁❁❁❁

کتابی سلسلہ

ماہنامہ

سوشلسٹ

کراچی

پتہ: پی او باکس 8404 کراچی

ای میل: internationalsocialistpakistan@yahoo.com

ویب سائٹ: www.geocities.com/internationalsocialistpakistan

یاہو گروپ: ISocialists_Pakistan@yahoogroups.com